١٥٠٠

٩١

١٠٤

٢٧٥

٢٨٨



نورو
٤٤٠






﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب * وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب * والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادى لاولى الالباب * وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب * وبعد فان علم الكلام اشرف العلوم وارقيها * وافضل المعارف واسنيها * وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل * من الاواخر والاوائل * وانى كنت صرفت جل همتى فى عنفوان الشباب * فى الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب * وحررت ما يتعلق بفنى المنطق والآداب * وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ارتياب * فكرهت ان تكون الآلات المهيأة مجردة عن الاثر * بحيث تكون خلافا بلا ثمر * ودار فى خلدى ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام * حسبما يساعده الطاقة فى تحقيق المرام * فلما اتفق لى الشروع فى تعليم شرح العقائد العضدية * للمولى المحقق جلال الدين الدوانى البارع فى المباحث العقلية والكلامية قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر * وما سنح فى اثنائه للفكر الفاتر * تذكرة للاحباب * وتكملة لافكار الطلاب * والمرجو من الاخوان الامجاد * ان ينظروا اليه بعين الوداد * وعين الرضا عن كل عيب كليلة * ولكن عين السخط تبدى المساويا * متوكلا على هادى السبيل * وهو نعم المولى ونعم الوكيل ( قوله يا من وفقنا ) لما ذكره تعالى فى البسملة موصوفا بالرحمة البالغة فى الدارين وجد من نفسه محركا قويا موجبا





للاقبال عليه فالتفت ونادى فى مقام الحمد وقال يا من وفقنا لتحقيق الخ والتوفيق والعصمة المذكورين من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حمد باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا اختياريا والنداء الدال على المشاهدة بعد ان عبادته التى هى الحمد والتصلية او الشروع فى التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه فى الحديث النبوى القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد اتى بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبتى الالوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة قوله تعالى * ونحن اقرب اليه من حبل الوريد * والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقايد ففيه تجريد اوتوكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامى وايضا المسبب المذكور عام لا دلالة له على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد فى الخاص كيف ولو احتيج فى امثاله الى شئ من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه فى كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به احد ( قوله لتحقيق العقايد ) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقايد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية ( قوله وعصمنا عن التقليد ) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم فى عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافى عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان اوظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد ( قوله فى الاصول والفروع ) يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التى بعضها يتوقف

قوله والتقييد بالاسباب الخ والصواب وقيد الاسباب والمسبب خارج
( محمد اسعد )

على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل
ان يكون الاصول هى المسائل التى يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما
ذكر فى علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة
والفروع ماهو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وماقيل ان الاصول
عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل
الخطاب ( قوله صل ) جواب النداء ولايخفى ان النداء ههنا ليس على
طريق الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر فى جوابه ان يقال اهدنا
الى سبيل الرشاد خصوصا فى هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه
الاستغاثة فى التصلية لان توفيق علماء امته فى امثال هذا التصنيف من جملة
الرحمة على النبى عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبى عليه السلام
راجعة الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا
اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل التبعية
ففيه غاية ايجاز بديع ( قوله وعلى آله واصحابه ) الظاهر ان الآل ههنا
بمعنى كل مؤمن تقى ليعم الدعاء بالرحمة للكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف
صفة الاصحاب وكذا المبشرين لاصفتا لمجموع الآل والاصحاب لئلا
يخصص الدعاء بالاشراف المبشرين من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء
بدر ( قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى ) لايخفى ان الظاهر الى رحمة ربه
الغنى او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغنى
والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة
الى العفو والاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بواقى الرحمة ولو بواسطة
الشفاعة ( قوله الصديقى ) اى منسوب الى ابى بكر الصديق رضى الله تعالى
عنه ( قوله ملكه الله تعالى نواصى الامانى ) الامانى جمع امنية بمعنى المطلوب
ولام الاستغراق يجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية
شعر الجبهة وتمليك نواصى الامانى كناية عن تمليك انفس الامانى كالاسارى
والخيل المقبوضتين فى الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصى
بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصى الامانى ليست بامانى
فضلا عن كونها اشرافها كما ان نواصى الخيل ليست بخيل ( قوله
ان العقايد العضدية ) اى المسائل الاعتقادية التى الفها قاضى عضد
صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية بعد المصادفة

قوله لم تدع قاعدة من الاصول الى آخره لاشك ان جميع المسائل لاتصنف دفعة بل تدريجا بان يلاحظ المصنف واحدة ويكتبها ثم يدعها ويتوجه الى مسئلة اخرى وهكذا الى آخر الرسالة واسناد الترك والاتيان والتصريح والايماء الى الرسالة مجازى وانما يسند هذه الافعال حقيقة الى مصنفها فتلخيص مراده ان المصنف فى هذه الرسالة لم تدع قاعدة ٣





فى ابتداء العلم على حال من الاحوال الاحال كونها آتية عليها لاعلى نواحيها
بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى
نواحى البعض الآخر منها بان اتت على مايستلزمها او اومأت اليها
ولم تترك من امهاتها اى امهات العقايد الدينية وهى الاصول ومهماتها وعلى
الفروع مسئلة الاوقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض
الفروع اذ الاتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح
بها ولما كانت المسئلة فى هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح
ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة او
فى قوله او اومأت اليها لتقسيم المذكور فى الكتاب الى قسمين قسم مصرح
بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت
على جميع العقايد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا واتت عليها وهم
جلى واجلى منه ماقيل فى دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بمايشبه الذم
اذلم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولايتم الكلام قبل الاستثناء
المتصل اذ الحكم بعد الثنيا فى التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا
بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح
آخر شبيه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل ( قوله
قال النبى عليه السلام الى آخره ) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع
السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقايد الفرقة
الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية ( قوله والنبى
انسان بعثه الله الى آخره ) اخذ الانسان فى الجنس لئلا يدخل الملك والجن
اذ النبى لايكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل
بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبى
بالانسان وعلى انهما ليسا بمتباينين لاجتماعهما فى نبى واحد كما دل عليه
قوله تعالى * وكان رسولا نبيا * اختلفوا فى انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور
المعتزلة او النبى اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل
عليه العطف فى قوله تعالى * وما ارسلنا من رسول ولانبى * اذ لو كان مساويا
او اعم ٤ لما عطف على الرسول لان نفى احد المتساويين يستلزم نفى الآخر
وكذا نفى الاعم يستلزم نفى الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث
حيث سئل النبى عليه السلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة

٣ من الاصول بعد ملاحظتها حالا من الاحوال الا وقد أتى عليها بذكر نفسها لاعلى جوانبها بذكر مايستلزمها هذا اذا كانت الواو للحال واذا كانت للصوق الصفة بالموصوف فالمعنى انه لم تدع قاعدة غير مأتى عليها بل كل ماودعها بعد الملاحظة والمصادفة منها قاعدة مأتى عليها وقد جوز الوجهان فى قوله تعالى (وما اهلكنا من قرية الاولها كتاب معلوم) وعلى التقديرين فالاتيان عليها كناية عن التصريح بها والحاصل انه صرح فى هذه الرسالة جميع الاصول فما قيل ان قوله لم تدع يدل على انها ٨

٤ والصواب ان يقال بدله او اخص
( لمحمد اسعد )

وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا
فى البيضاوى وماكان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خبير بان هذين
الدليلين وان قدحا فى المساواة بينهما لا يقدحان فى العموم من وجه اما الاول
فلان نفى احدهما لا يستلزم نفى الآخر واما الثانى فلجواز ان يكون السؤال
والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل فلذا ذهب
البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور
الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى * جاعل الملائكة رسلا اولى
اجنحة مثنى وثلاث ورباع * كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى
لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسول معنيين احدهما مساو للنبى
والآخر اخص مطلقا فما ذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبى شامل
للملك كالرسول كما وهم ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبى
واما ما قيل ان الاولى ان يقال رجل فى الجنس لان النبى لا يكون من النساء
على الاصح فدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى * وانه كان رجال
من الانس يعوذون برجال من الجن الآية * ولا يكون النبى من الجن على الصحيح
والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل
ثم البعث فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع المواد
كما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهلها وان وجد فى البعض
كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى
الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص
وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة
او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى ( قوله لتبليغ ما اوحاه اليه الى آخره )
هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض
عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف
والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب
فائدة التبليغ على البعث بترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة
للثانى وارد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى * وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون * والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك
هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر

٨ اشتملت على جميع الاصول فلا يصح الاستثناء بقوله الا وانت عليها وهم جلى واجلى منه قول من حمل الاستثناء على ما جعلناه من الاستثناء المفرغ المتصل ثم قال هنا فى دفع هذا الوهم انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم كقوله * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اذ لا حكم قبل الاستثناء ولا مدح ليؤكد بالاستثناء ولهذا اختص هذا المدح بالاستثناء المنقطع ولو فرضنا ان كلامه مبنى على ما ذهب اليه الشافعية من وجود الحكم قبل الاستثناء





والنواهى والوحى عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا
القبيل والثانى ما وضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام
الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم
الصلوات والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسما رابعا وسموه
وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف
على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم السلام
الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته
والجار فى اليه ان كان متعلقا بالوحى فالضمير المجرور عائد الى الانسان المبعوث
وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق
واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ يستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه
يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على
حذف صلة الايحاء ويؤيد تعلقه بالوحى قوله لا يشمل من اوحى اليه فيما
بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء
بنى اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه السلام لا لتبليغ ما اوحى اليهم
واجيب بالاحتمال الثانى الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول
ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحى هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد
من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول
( قوله وعلى هذا ) اى وعلى هذا التعريف ( لا يشمل النبى من اوحى اليه
ما يحتاج اليه لكماله الى آخره ) مع انه نبى فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه
جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف
لا يشمل التعريف ذلك النبى فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول
يتبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه ( قوله
اللهم الا ان يتكلف الى آخره ) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لا يشمل
فى جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة
المقدر فى نظم الكلام كما اشرنا اى لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف
فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية
كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله
تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات

او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى اقول والاولى فى التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا مرية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثانى وجه التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه السلام غيرى فكان مبلغا الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام الفائدة وما من نبى الا وقد ترتب على بعثه كماله فى نفسه او لا ثم ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله فى نفسه على هذا يدل على ان الغرض الاصلى من بعث زيد كماله فى نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى (قوله اى امة الاجابة وهم الذين آمنوا به فى جميع ماجاء به واجابوا الدعوة عليه السلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد فى جنس الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوى فى تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى *ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا* حيث قال قال النبى عليه الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وتفترق امتى على ثلثة وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل (قوله وانت تعلم بعده جدا) اقول ان اراد انه لغاية بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فيأباه دعوى ظهور امة الاجابة ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل عليها وجها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قربه بل بعده





الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لو فى كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد المشار اليه فى كلامهما (قوله فان فرق الكفر) اى اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فاظنك فى فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقى من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذى نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما يذكره فى دفع التوهم الآتى (قوله السين اما للتأكيد) اى اما بمعناه المجازى الذى هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع فى الحال معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعى نوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآنى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدريجى ينسب حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة فى ذلك الجزء كما اذا شرع زيد فى الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل فى هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلوة حقيقة فى بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة فى الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبى عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقى الذى هو تقريب الاستقبال كاللام فى قوله تعالى *ولسوف يعطيك* الآية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا فى الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره النحاة وحينئذ لا بد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسين دون سوف وغيرهما من ادوات التأكيد هى الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع فى الحال ويتم فى زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف فى الآية فانها تشير

الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء وهو مجموع مافى الدنيا والآخرة وان شرع فى الحال الذى هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم فى الآخرة وبخلاف سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذى هو وقوع الافتراق بهذا العدد فى الحال ايضا لما اشرنا اليه فى البسط وعلى الثانى يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقى بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذى هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى ستشرع الامة فى الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولاشك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولاتكليف فى الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل منتصف مابين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لاوجه للشق الاول الذى هو حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهرتا فى خلافة على كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف الامة فى الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع فى آخر زمان كل نبى ناش من الاختلاف الواقع فى اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة فى زمن النبى عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبى عليه السلام فى قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على حمل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام فى الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على اعم من منشائه الواقع من المشركين والمنافقين فى زمانه عليه السلام مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حمل الآية اولا على المعنى الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال ( قوله فان ماهو محقق الوقوع قريب





الى آخره ) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقى للسين والمعنى المجازى المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض محقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق العالم فى الماضى البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حملوا السين فى قوله تعالى * سنكتب ماقالوا * على تأكيد الحكم اذ الكتابة فى الحال لا فى الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل محقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه فى المقام ولا ان محقق الوقوع ههنا كالقريب فى تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة المشابهة كما هى المتعارفة فى تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون اقوى فى جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى فى جانب المشبه على ان التشبيه فى استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لابين القرب ومحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية فى مدخول السين لا على الاستعارة التبعية فى نفس السين وقد اشار الشريف اليهما فى قوله تعالى * على هدى من ربهم * الآية ( قوله كما فى قوله تعالى الى آخره ) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل فى امثاله لام موطئة للقسم اى هى داخلة على جواب قسم مقدرة قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها فى الحال ولاتدخل عليه الا مع احدى نونى التأكيد خلافا لابى على الفارسى فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولى اللام وسوف تناف وجهوا الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف فى الآية على معناها الحقيقى لان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو فى الآخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذى هو لحوق احدى النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك الى آخره وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل فى الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع فى الحال فى تحقق الوقوع فكلمة سوف فى معناها الحقيقى واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام

لام القسم وهى داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل الذى فى الآخرة بل مجموع مافى الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين ومادخر له فى الآخرة مما لا يعرف كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع فى الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقى وسوف على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار فى تأييد كلامه الى ماذهب اليه ابو على الفارسى من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح ماذهب اليه فى الآية على ماذهب اليه جمهور المفسرين (قوله او بمعناه الحقيقى) الذى هو تقريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه السلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما فى حياته عليه السلام والمتراخى عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط الاوهام (قوله ومايتوهم الى آخره) مورد هذا السؤال حمل الامة على امة الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع فى الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على مايشمل فروعها اذلا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذى لا فرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول فرقها اقل ومايشمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة ومنشاؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد فى اوائل الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقى او بمعناه المجازى للتأكيد كما اشرنا الى تلك الاستفادة فى فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقى الترديد السابق لا على الشق الثانى فقط كما وهم الثانى كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذلا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان العدد الواقع فى زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار اليه فى الجواب الثانى حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره الرابع توهم انحصار الاصول فى الاقسام الاولية التى هى كبار الفرق الاسلامية او فى الشاملة للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا واشار اليه فى الجواب





الاول ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ماجعله اهل الكلام اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة كما صرح به المصنف فى المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فسواء حمل الاصول على الاصول الاولية او على مايشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ماجعلوه شاملة للفروع فلان المصنف فى المواقف جعل الفرق التى بينهما مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع اكثر الخامس توهم انحصار امة الاجابة فى الانس لان مابينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (قوله وان حمل على مايشمل الفروع الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من عد كل اصل ذى فروع فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذى لا فرع له ولفروع الاصول التى لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول شمول الكل لاجزائه لا شمول الكلى لجزئياته (قوله توهم لا مستدله الى آخر) اى صالحا للاستناد به والدليل الذى استند به غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة وتحقيق الجواب منع المنفصلة المانعة الخلو على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ماعداها بكل من المعنيين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالثية او الرابعية بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هى الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع

ماعداها يختار الشق الاول لكن لانسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملا بسا بهذا العدد فقوله التى بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفالها لاصفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدية اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ماقيل هذا الجواب لايطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تقييده بالتى بينها مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ماذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى ظاهر فى ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما السلام ليسا بمبعوثين الى الثقلين ( قوله كلها فى النار ) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى هم كائنون فى النار ماداموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لاموت لهم فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه ان دخولهم فى النار لايستعقب الايجاد الثانى لانهم فى العرصات ليسوا فى النار وان رأوا علا يمها الان يعم النار من علا يمها او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شايعة فى الجمل الاسمية المحمولة على الدوام و يحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون فى النار بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما اولا فيدل على مطلق الدخول لاعلى الخلود والترديد الآتى مبنى على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اى كونهم فى النار لاجل اعتقادهم الفاسد لامطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد اولاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل ومن منشائية (قوله فلا يرد عليه الخ ) هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة فى الحديث على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها فى النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لاشئ من المؤمن الذى لايؤدى





اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين يخلد فى النار لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الاوبعضها عصاة داخلة فى النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا الملزوم وانت خبير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالايراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لايقدح فى معارضة المعارض لانه لايلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض دليله بان يقال هذا الدليل جار فى عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد قدحا فى نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور الاول عموم كلمة ما فى قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابى واستغراقها الكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة من النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالحين و يفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم فى النار حينئذ اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد اولاجل عملهم الكاسد الثانى حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لايؤدى اعتقادهم الى انكار شئ من ضروريات الدين الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقى لا المجازى الذى هو طول المكث الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لاعلى التنزيل الخامس ان لايغفر جميع معاصى الفرقة الناجية فى الظاهر والفاء فى قوله فلا يرد تفريع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم فى النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثانى بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم ح عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم فى النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد اولاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجيه فان الفرقة الناجية لموافقة

عقايدهم عقايد النبى عليه السلام واصحابه لايدخلون النار لاجل عقايدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كما فهمه السائل وحاصله نختار الثانى ونمنع لزوم عدم صحة الاستثنا اذ لانسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة اولا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها فلا يدخل الناجية فى النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعلل اثبات الممنوع الذى هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لا استبعاده فانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة فى المقدمة المدللة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه بانا لا نسلم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فيكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قد يعارض بالادلة الظنية ويجب على المعلل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء فى الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح (قوله ولا بعد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل فى البعيد ثم انه جواب ثالث مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا فالمعنى كلها كالخالد





المدلول عليه بالجملة الاسمية فى طول المكث الا واحدة او اختيار الشق الثانى بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب فى تصحيح العقايد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافى قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة فى الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلثة بانها تقتضى دخول سائر الفرق فى النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائزان فى حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها فى النار محمول على استحقاق الدخول فيها الا على الدخول بالفعل ومثله شايع فى الآيات والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان فى ضلالة العقايد فبعيد جدا (قوله قيل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة الى ان السائل انما يطلب العارض المشخص الذى هو سبب نجاتهم لا مطلق المميز ولذا اجاب النبى عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبى عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقايد سائر الفرق التى لم توجد بعد لان عقايدهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه معلوما فى ذلك الوقت وقيل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ما انا الخ) اى هم كائنون مستقرون على ما انا كائن مستقر عليه واصحابى مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اسما لان النبى عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية فى الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لا من الفعل الماضى وهو ظاهر ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددى لا على الاستمرار الدوامى كما ذكروا فى قوله تعالى الله يستهزئ بهم الآية ولم يقتصر النبى عليه السلام على نفسه مع انه المتبوع فى كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم

افتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى اولئك على هدى استعارة اما تبعية بتشبيه
التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد فى كونهما
سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى ما رام او استعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح
بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية او استعارة تمثيلية بتشبيه
حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه فى كونهما جامعين
لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثانى واريد الاول كانه قيل
هم الراكبون على ما انا راكب عليه واصحابى وان حذف من ذلك التركيب ما عدا
كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل فى حاشية المطول وفى اجتماع الاستعارة
التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلث نزاع عظيم بينه وبين العلامة
التفتازانى والمحققون مع الشريف المحقق * واعلم ان المراد من هذا القول
الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الا
بالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابى عليه فحينئذ تدخل الاصحاب
فى الفرقة الناجية فافهم ( قوله والاصحاب جمع صحب ) بسكون العين كفرح
وافراح وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض اولم
يكن كما ذهب اليه البعض الاخر فى مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب
من اول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال
عند الجمهور وان خالفهم الزمخشرى فى مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب
وذكر الميدانى ان هذا الجمع عزيز فى الكلام جدا ( قوله او جمع صحب بكسر
العين كنمر وانمار تخفيف ) اى مخفف صحب بتشديد العين الذى هو بمعنى
صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كميت واموات وخير واخيار لانه لم يوجد
فى الصحاح وان وجد فى بعض المعتلات ولا جمع صحب مخفف صاحب لانه
يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب
بسكون العين مخفف صحب بكسر العين او جهين الاول ان صحب بكسر العين
لم يوجد بمعنى الصاحب والاقفال او جمع صحب بالكسر كنمر وانمار فهو اما مخفف
المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له الثانى انه
لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع
صاحب او مخفف صحب بالكسر ( قوله من رأى النبى عليه السلام مؤمنا ) كلمة
من لذى العلم فيشتمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقات لئلا يخرج
الصحابى الاعمى كابن ام مكتوم رضى الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابى





من رأى النبى عليه السلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عممه من رأى
قبل النبوة ليدخل الراهب الذى رأى النبى عليه السلام فى الشام قبل النبوة
وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبى فى وقت
كونه نبيا وعلى الثانى من رأى ذات النبى عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى
مصدقا معترفا به فى جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملاقاة
سواء كان الرؤية والابصار فى حال البلوغ او قبله كما فى محمد بن ابى بكر من
الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلثة اشهر لكنه رأى النبى عليه السلام
حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم
من الاستقلالى والتبعى الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبى
عليه السلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذ الملاقاة
لا يقتضى الصحبة كما فى ملاقاة الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على
من رآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله تعالى مع انه ليس
بصحابى قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لا على المنتقلة وبالتزام
انه صحابى وقت الايمان لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد
الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد
ثم آمن ومات على الايمان مع انه صحابى قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم
لصاحبها فى نفسها لا بارادة المتكلم واما الثانى فلان قياسه على اطلاق المؤمن
فاسد لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول
بالارتداد فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابى فهو على ما يقتضيه
التعريف انما يدور على الاتصاف بكونه رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول
بالارتداد والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد رأى النبى عليه السلام حال ايمانه بل هو
وصف يدوم بعد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد
ايضا على ان كونه صحابيا فى الجملة يوجب دخوله فى عموم الاصحاب فى قوله
عليه السلام ما انا عليه واصحابى لان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع هو
الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية
وذلك قطعى البطلان ولذا قال الشارح فى الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا
وبقى على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن
ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب
عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد
ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء شئ لا يكون

شرط الحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشئ فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق
الصحابى بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر فى التعريف قيدا آخر فان
اطلاق الصحابى على هذا يشترط بامرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما
بقاء الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل
الموت ولا بأس به ثم ان القيد الذى ذكره الشارح اولى مما ذكره البعض من قوله
ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابى كما يكون من الانس يكون من
الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء
عليهم السلام الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج بجسده الشريف مؤمنين به
عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك
والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد
الملاقاة لا يقال لا ترتيب فى الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه السلام
بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف وان كان
موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم
لا موت ارواحهم والكلام فى الثانى (قوله وهذه عقايد الفرقة الناجية ) لا يخفى
ان اتصاف تلك العقايد بعنوان عقايد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما
الشك الواقع بعد افتراق الامة فى تعينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب
الفرق فالظاهر ان يقول وعقايد الفرقة الناجية هذه ففى الكلام قلب وقد قبله
السكاكى مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة فى الترغيب فى الرسالة
بالايماء الى انها الاصل ينتسب اليه عقايد الفرقة الناجية كانتساب المسند الى
المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقايد اية فرقة فلا قلب
(قوله اشارة الى مقاصد الرسالة ) لا الى الموصول فى الحديث لانه اخبار بحكم
معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف
من التنصيص على ما يوجب الترغيب فى رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة
والتنفير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى
هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتخصيص واشار بزيادة المقاصد
الى امور الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الايجاب على
الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة وانما الواجب
هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شئ وكالدعاء فى آخر الرسالة بل بحث
الامامة لما سيجئ منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع فى الائمة
الاربعة غير معلوم بجميع الاصحاب اذ قد حصل الامامة فى نوبة عثمان رضى الله





عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضى الله عنه فى الثالثة
وعلى كرم الله وجهه فى الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب
وقد دل الحديث على ان عقايد الفرقة الناجية هى العقايد التى دام عليها النبى
عليه السلام وجميع الاصحاب الثانى ان من مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح
بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه فى ضمن قوله والنظر فى معرفة الله تعالى
واجب وامثاله من العقايد المندرجة فى عقايد النبى عليه السلام واصحابه الثالث
ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة
وان كانت عبارة عن الالفاظ فى الاصح الا ان المقصود الاصلى من تلك الالفاظ
هو المعانى والمسائل (قوله والمراد من العقايد) يعنى ان العقايد جمع عقيدة بمعنى
الاعتقاد لكن فى كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتقدة مجازا بذكر الشرط
او الجزء العقلى وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على
الاخر وان كان الموصول فى الحديث ظاهرا فى الاعتقادات (اعلم ان الرسالة اما
عبارة عن المعانى او الالفاظ او النقوش ولا قائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات
كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعانى ولا قائل باحتمال كونه الفاظا
او نقوشا وقد اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل
كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيما اريد بهما المتغاير ان
بالذات بارتكاب التجوز فى احد الطرفين او فى الاسناد او فى الحذف والشارح ههنا
جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التى هى النسبة
الخبرية واختار فى تصحيح الحمل التجوز فى طرف المسند لان اطلاق العقايد على
معنى المعتقدات تجوز شايع قلما يحتاج الى القرينة فهى الى الحقيقة اقرب لا سيما
ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده ) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة
قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية ٤ فبقرينة اضافة
العقايد الى الفرقة الناجية يتبادر الاحكام التى عند الشارع مع شيوعها فى هذا
المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به
الاعتقاد وقسم يقصد به العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع
منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا فى شرحه للعقايد النسفية
لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان المسماة
بالاصولية هى الاحكام الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لا مطلق

٤ الفاء فى قوله فبقرينة
تعليلية والمعنى اذ قرينة
الاضافة فى كلام
المصنف يتبادر
الاحكام التى عند
الشارع مح

الاحكام التي يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح قوله وتسمى الى آخره ثم الحكم على ماذكره الخيالى ثلثة معان الاول نسبة امر الى آخر ايجابا اوسلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة اولا وقوعها ومن زعم انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سهى الثانى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والكراهة والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهى المرادة من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار الاصولية فى الاحكام التى موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثانى لان المسماة بالاصولية والفروعية انما هى المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه يأباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذى هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة فى تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل احدى الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فراده ان المراد من العقايد هى النسب الخبرية الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها وتعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى





ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق فى ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما فى العلوم الغير الالية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها او يكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالتبع كما فى العلوم الآلية كالمنطق على ما اشار اليه الشريف فى حاشية الكبرى فالغرض الاصلى من تدوين الاحكام الشرعية او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق ما ذكرنا ماذكره المصنف فى المواقف من ان المراد بالعقايد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ( قوله من غير تعلق بكيفية العمل ) الظاهر الظرف المستقر حال من الضمير المجرور وكلمة من منشائية وغير بمعنى الامر المغاير اى حال كونه ناشيا من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزمه فى الجملة ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة ٤ بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازانى ويمكن ان يكون من بمعنى الباء على ما فى المغنى وكلمة غير لمجرد النفى اى حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس المراد من التعلق المنفى هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التى كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد التعلق بكيفية العمل فى مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضا لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف كحصول الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية فى قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل

٤ قوله فامثال هذه الخ الظاهر ان يقول فكلمة غير فى امثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين كناية عن نفى مدخولها (لمحمد اسعد)

وذلك لان العمل المأخوذ فى تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبى والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفى تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفى تعلق جميعها لوجود التعلق فى بعضها كما فى قول المصنف فى اواخر الرسالة الامر بالمعروف الواجب واجب وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على الخفين جائز وان لم يذكرهما المصنف كما وجد فى بعضها الآخر تعلق بكيفية الفعل القلبى كقول المصنف النظر فى معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كما فى قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت فى الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالى ولا يلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه فى الحقيقة تأكيد معنوى لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب عليه مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثانى ان المتبادر من الغرض هو الاصلى والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها فى الجملة الا ان الغرض الاصلى من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل ان تمييز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا فى قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج فى الاصلية ما ليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلى منها تهذيب الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفاد من الايات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول حق من جملة الاصلية والغرض الاصلى من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما فى شرح المواقف





من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع فى قسمى الاصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد اداة الحصر ولقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز عن شئ بل هو اطناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر فى ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازانى فى شرح العقايد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى ان التعلقين فى التفسيرين متغايران لان تعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها وتحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفى القضية او بنفسها واللايق ان يكون التعلقان فى التفسيرين من نوع واحد كما ان اللايق فى تفسيرى الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما فى شرح المقاصد على التعلق بالغرض فى التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيالى هناك جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعانى بطرفى القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق فى الفرعية بل فى كل قضية فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سيق لاخراجها وانما تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقى كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية المتعلق بكيفية العمل كالاحكام التى ذكرناها فلا بد من ذكر تعلق الغرض بالعمل فى ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدين المأخوذين فى تفسير الاصلية ولا مخلص الا بان يقال عبارة المقابلة فى قوله وتقابلها الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا فى تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ فى التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها

في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصالة والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالق الاقدام (قوله وهم الاشاعرة) اي الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع للكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اي كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارج الذي هو الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة ثم ان القصر اضافي بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدي فالصحيح ماذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجيه هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلا من السلف والاصحاب الماتريدية او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لا وجه لحمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء تأباه بل هي علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم لتلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعر) اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمعه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ الاشعري واتباعه بجعل كل منهم





مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كما في العلامة (قوله وقيل الى جده) اي منسوب الى جده القريب ابي موسى الاشعري من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التمريض لوجوه الاول انه يؤدي الى اجتماع يائي النسبة وحذف احدهما للتخفيف الثاني انه غير متضمن لوجه تسمية جده بالاشعري الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعر جمع اشعر لا جمع اشعري بخلاف الوجه الاول في الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به شيء من الفرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب حينئذ ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لمدعى المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد والادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا تعين حقية قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق وكيف يسأل بعده (قوله قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا او بمجرد الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يلتفت اليه ولا ينافي القطع والا لم يثبت قصاص او حد

بالاقرار لاحتمال التجوز فى كلام المقر والحدود التى من جملتها القصاص تندرئ
بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصرف كلام
هذا المقر بالتجوز بلا صارف و بهذا البيان اندفع عن الشارح ما يتوجه عليه
ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على
انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم
الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما
ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والاخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية
ليست غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصران الواقع احدهما فى قوله وذلك
انما ينطبق الخ والاخر فى تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى فى قوله فانهم يتمسكون
الخ مشتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان فى الحصرين
الاخيرين دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء
السلبى من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين
الدليلين وتقريرهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة
الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبى عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون
بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى
فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى التى هى الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق على
الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية
ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولا شئ من غير
الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثانى ان لا شئ من الفرقة الناجية بغير
الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التى هى الجزء السلبى من قوله انما
ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتمسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثال
هذا المقام (قوله ولا يسترسلون) استرسال الشعر عدم جعدها والمراد اتباع
العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة الحاكمين
بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيد ان
الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثنى عشر لا المنقول عن اصحاب النبى
ولا عقولهم وفيه ما فيه بل ما سيجئ منه من ان الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر
الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لا يسترسلون
مع عقولهم لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل عن غيرهم
كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم
فى الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ما روى من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه
عن الائمة خلاف اعتقاد النبى واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على





عصمة غير الانبياء واما لعدم صحة الرواية عن الائمة و بهذا يندفع عن الشارح
ما يمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبى عليه السلام والاصحاب (قوله قال ابن
مطهر الحلى) هو كالطوسى من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد
معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعد ما اقام عليه الدليل
المرضى المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لا
الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة
شانها ذلك فهى الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأى من
ان المراد من الفرقة الناجية فى الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى
فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفى هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال
مع العقل فانهما مع كمال حذاقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد من
سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة وهمية هى ما استقر
عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الرأى الى آخره ولا يخفى ما فيه لان عقايد
الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن
كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة
لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة فى واحدة من الاصول ففيه
ان حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد
ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة فى اكثر الاصول
كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة فى الحديث عليه (قوله قالت
الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات
لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم
الزاما لهم وما يقال المعارضة لا تعارض فامر لا يعتد به كما ذكره المصنف فى رسالة
الاداب ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لا نسلم انها الشيعة الامامية
لا غير كيف والاليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولا
ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال
كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية
مع انها ظاهرة المنع (قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اى كل
ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اى بلا توسط شئ آخر يتولد
منه او يتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل
كل شئ ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولو كان الرائى اعمى
الصين منتهى البلاد الشرقية والمرئى بقة اندلس منتهى البلاد الغربية

مع كون الجبال حجابا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون ماجعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يعني ان الاجماع ههنا لغوي بمعنى مطلق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ماذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متسلط على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لا على ما اعيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ماذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه السلام * لا تجتمع امتي على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث العالم وفنائه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وعذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الايجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لا سلب كلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى





الاصطلاحي لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذي هو المجتهدون الى السلف مالم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ماقيل لا نسلم انه نسبه الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلا من الائمة واهل السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والائمة او الى مجموع الثلثة يلزم نسبته الى طائفة يعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعا او هو ظاهر واظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحي والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شايع فلذلك الاحتمال مساغ لاسيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقال اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز اتفق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه ثم نقول قيد اهل الاصول الحكم الديني المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ماذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كيفية العمل مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين والى طائفة يعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته)

يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم يصح جمعه فى مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوى والعالم السفلى الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح الكشاف مع ما ذكره المولى الخيالى وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود فلا يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات ليصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقال لا نسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئى حقيقى كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل الاجزاء فى اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد متعاقبة اذ الجمعية لا تتوقف على اجتماع الافراد فى وقت واحد كالايام والقرون ولا مخلص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلى له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء على ان الجمعية يتوقف فى العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكون بعضها جزء من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا امتد لا بتقليم الاظافير بل بقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجالا فى العرف فكذا العالم الذى هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لا يصير عوالم فى العرف فمراده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراده الغير المتغايرة بالذات هذا ثم المراد بالجنس كلى يصدق عليه الجنس اللغوى لا المنطقى فيشمل ما يصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يحمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجى للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد الشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية وغير ذلك مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح





وحينئذ لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما قيده النسفى لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه و يحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدوث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيجئ من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع بالقيد السابق اذ ما من جزء من العالم الا و يصدق عليه جنس واقله الجوهر او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويتجه على الاحتمال الاول ابحاث الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية ولا بوجود المواد التى هى هيولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة فى موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم تغاير الموضوعين فى محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ لا نزاع بدون لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات فى موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة فى لسان الشرع وان نازع الفريقان فى تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعا الثانى لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التى لم تخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد فى الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يندرج فى شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنافى التشخص وان جاز وجود الكلى الطبيعى فى الخارج بمعنى كون معروض الكلية فى الذهن جزأ من الفرد فى الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة فى دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها فى الذهن ولذا احتجنا فى حمل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية فى شئ من الموضوعين المشخصين مع ان قدمها ملتزم فى مدعاهم وحدوثها ملتزم فى مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما قيد به النسفى ويعمم الاجزاء من الاجزاء الخارجية و العقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسفى وغيرهما من قولهم العالم حادث هو

قوله على الموجبة الكلية بحمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام وان كان الاصل فى اللام العهد الخارجى كما تقرر فى الاصول ✱

قوله والنسفى ولا يأبى تقييد الموضوع اذ يجوز تقييده لمجرد التأكيد من غير احتياج اليه بناء على ان العالم لما صدق على زيد وعمرو وتوهم ان الحكم بحدوث نوع الانسان لا يستلزم الحكم بحدوث زيد وحده فدفعه بان من افراد العالم مجموع الممكنات الموجودة وزيد جزء منه وكذا الانسان مركب من العناصر الاربعة ففى التقييد تصريح بحدوث هذه الاجزاء وان لزم حدوث الكل من حدوث كل جنس على ما قررنا ✱

الاحتمال الثانى لابان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان كل ما او وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا اسارة العوالم الوراة فى الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتى منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ( قوله ولما كان الفلاسفة اصطلحوا الخ ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظى بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوى عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له فان لم يكن له اول ذاتى اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زمانى فقديم بالزمان ( قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ) ليس المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجعولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عن مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله موجودا وايضا على هذا الاثم استلزامه تقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشئ منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كما ذهب اليه البعض على ما فى الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجيح احد المساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعى البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على تأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجرى مثله فى جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير فى حصول الاعدام وللاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر





فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شئ مما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه فى هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون فى ذلك الاصطلاح وفى القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر ما نقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لا جمهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا فى معنى الحدوث الذاتى ومع ذلك اختلفوا فى ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل ( قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ ) قال فى حواشى شرح التجريد نقلا عن الشيخ انه قال فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والا لكان العدم مقتضى ذاته من حيث هى هى فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج فمدفوع بان المشروط هو لحوق الاولى لا الاولوية واشتراط الاولى بامر خارج لا يقدح فى كون الاولوية ذاتية

قوله فتأمل وجه التأمل ان غاية تقدم العدم على الوجود اشتراط الوجود به ولا يلزم من كونه شرطا للوجود ان يكون اولى بذات الممكن وبعد فيه نظر ٭

الايرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة بعدم
القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب
يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هى
هى فتصل الى حد الوجوب (قوله وبينا انه لايتم استدلالهم على تقدم العدم)
وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو مايذكره بعد بقوله والتقدم
الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه
مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كما فى التقدم بالعلية او لا كما فى التقدم بالطبع على
المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا
المعنى لكان جزء من علته التامة المفسرة ء لا يحتاج المعلول الى امر خارج
عنه فلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه
حينئذ وهو خلاف صرايحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى
قسمين بسيطة لاتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول
ومركبة مفسرة بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل
الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان
يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم والالما قالوا بوجود العلة البسيطة
ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه
باطل فى اعتقادهم بشهادة صرايحهم فذلك ايضا فاسد والالما اصروا على
اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل فى الواقع فالواجب عليه ان يقول
وهو باطل فى الوقع بدل قوله وهو خلاف صرايحهم اذ مخالفة الصرايح
لا يوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرايح ولامخلص ههنا الابان يقال
مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال
يستلزم نقيض الصرايح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لا على
التعيين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا
القدر لا مستدل على بطلان مدعاهم فى الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه
معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع فى حاشيته القديمة للتجريد
حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده
فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة
عنها غير منظور اليها فى هذا النظر انتهى يعنى فليكن العدم ايضا من الامور
الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا





لكان الممكن ممتنعا لان الاحتياج والامكان لازم لماهية كل ممكن فلو كان
العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهيته لان لازم اللازم لازم ولا يخفى
ما فيه من غاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان ما فى جانب
المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع
بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بالفعل
وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر
هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرايح لجمهورهم
او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا
اراد الحدوث الذاتى وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك (قوله اذ يقال
اردفه الراكب) اذا ركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق
(قوله اى وجد بعد العدم الى آخره) تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود
الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون
الايجاب فسيجئ فى قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به
المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم اختيار الفاعل وينافى الايجاب
كما لا يخفى (قوله بعدية زمانية الى آخره) هى عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند
المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ فى زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا
مغايرا لذلك الشئ ظرفا له وكذا الكلام فى القبلية الزمانية بمعنى التقدم زمانى
ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان
ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها ظرف للبعض الاخر
الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه
جعلوهما قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا
واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتأخر الذين
لا يجامع مع شئ منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان
كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم الحادث
امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ما عندهم
زمانا مغايرا للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان
على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لا يجامع مع شئ منهما
المتقدم المتأخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم
الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان
مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمنا من مذهبهم جميع ذلك

مفصل فى الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التى لا تجامع معها القبل البعد فقد ركب متن عمياء واشتبه بين مذهبى المتكلمين والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضايفان لا يوجد احدهما فى الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذى من جملته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لابد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذى احدثه المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا فسرا بكون احد الحادثين فى زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث الآخر فى زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما اذا فسر التأخر الزمانى مثلا بكون الحادث فى زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمضايف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم الزمان الذى من جملة العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان فى ضمن الزمانيين وقد يتحققان فى ضمن الذاتيين وقد يتحققان فى ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء كما اصطلحوا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعد وحدها متبادرة فى البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادر فى البعدية الزمانية بخلاف الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور فى كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الارداف (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الى آخره) قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة فى ضمن التقدم الذاتى قبل ويتجه عليه ان التبادر المبنى على تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الارداف اولا يندفع بعده والحق انه دليل لياقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما اعرض عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم

قوله والجواب بمنع التضايف الى آخره ولا يجاب عنه بان زمان عدم العالم يجوز ان يكون فرضيا لانه يستلزم احد الامرين اما ان يكون زمان وجود العالم ايضا فرضيا واما ان يتحقق احد المتضايفين فى الواقع بدون الآخر لان المفروض ليس بمحقق والكل باطل منه





واما دليل التبادر فهو ما قد مناه وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع عليه الامة هو الحدوث الزمانى ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد فى كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لا ساكن فى الفلكيات وانما قيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجىء (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزء من فرده كالمتممات او مغرقا فى فرده كالكواكب ثم ان الباء فى قوله بموادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة (قوله والعنصريات) اى والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق فى قوله بموادها مع ذكره فى قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالة فيها لكن جمع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهيولى العنصرى المالئ لجوف فلك القمر شخص واحد اختلف استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية للتعدد الظاهرى فى طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المتحققة معها فى بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفى البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة

العارضة له من حركته تبعا لحركة الفلك واذا قال واما صورها النوعية فقيل بجنسها الى آخره فالوجوب فى قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلى اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلى لحدوثها الا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شئ من وجوب قدمها او عدم وجوبها فى نفس الامر وفى بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الآتى وعلى النسختين فالضمير فى قوله لا اشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة بحركات الافلاك واوضاعها (قوله فقيل ان مراده الحدوث الى آخره) وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ) اذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا بالحدوث الذاتى لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الان يقال على هذا لا يصح المنقول عن ارسطا ليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الا رجلا واحدا فليتأمل (قوله بقدم النفوس الانسانية) على طريق التناسخ فى الابدان والبعد المجرد الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء وفى القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ما قال (قوله استدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المعهود الذى سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجى لكن الدليل الآتى لا يقوم عليه ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته ينافى مذهب اهل السنة فلا بد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لا يقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بناء على ان التنوين فى قولهم جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما للوحدة الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان

قوله فلو كان الصواب ان يقال فلو حمل مراد افلاطون على الحدوث الذاتى لم يصح استثناؤه منهم (محمد اسعد)





هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه فى ضمنه (قوله بانه لا يخلو) اى لا يخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور كالمذكور قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اى لا يقع الخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه كما قالوا فى قوله وقد حيل بين العير والنزوان اى وقع الحيلولة بينهما ثم الظاهر بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقترانى والاستثنائى اما الاقترانى فمؤلف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعدها كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع ما لا بد فى وجوده حاصلا فى الازل او لا يكون حاصلا فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب والظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائى بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد فى وجود شخص ما منه ما حاصلا فى الازل او لا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شئ آخر او مع حدوثه والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثانى فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لا على التفصيل السابق من مذهبهم وما توهمه بعضهم من ان ممكنا ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه ويثبت به قدم كل منها افتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا فى مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة لحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذ لا دليل قاطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما او جسمانيا ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت فى الفلك الثامن مع زحل فى السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشترى ثم اتصال المشترى مع زحل

ويمكن ان يقرر على هيئة الاستثنائى بان يقال كلما كان جميع ما لا بد منه حاصلا فى الازل يلزم قدم ذلك الممكن لكن المقدم حق والتالى مثله اما الملازمة فظاهرة واما حقية المقدم فلانه اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا والثانى باطل لاستلزامه تحقق الممكن بلا علة او التسلسل فتعين الاول لكنه ليس بلايم للجواب باختيار الشقوق ١٢

اومع الاخر البعض من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام فى العقول (قوله حاصلا فى الازل) لم يقل قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد فى وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح فى اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى ننقل الكلام الى جنس الامر الاخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى ليلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع فى ننقل للتجدد الاستمرارى اى ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ليلزم او بسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خبير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل حينئذ لزومه فى الامور المجتمعة فى الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان فى الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو فى الامور المتعاقبة فى الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس بجواب تحقيقى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة الآتية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة (قوله فحينئذ لا لزم الازلية جنس الخ) اى لا يلزم مدعاهم الذى هو قدم الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان يكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذى هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر او عرض ولا يجوز ان يكون تلك المعدات مجرد العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم





اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لا مدعاكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق لا لمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا اورد عليهم (قوله ونحوه) اى مثله فان حملت المماثلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذية وان حملت على اللغوية التى هى مطلق المشاركة فى شئ ولو فى الجنس او فى العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المعد كما قيل فى قوله تعالى * ولا تقربا هذه الشجرة * كما لا يخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما فى بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة (قوله ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لا شئ من الممكنات بتام علته التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما فى سلسلة المعدات فابطله المجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فينافيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم ببطلانه (قوله لا تنتظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها متجددة بتجددها تعد المادة القابلة لتلك المعدات

سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما فى سلسلة الدورات التى بعضها معد
للبعض الآخر فان مادة الفلك لاتقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة
وعدمها او مادة اخرى كما فى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية
باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها
لبعض بحيث لايقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الا بعد وجود السابقة
وعدمها فعلى هذا لاتكون سلسلة المعدات الا اعراضا او صورا كما هو مذهبهم
ثم الحركة لكونها عرضا لاتقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هى به ولذا قال
فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذ لو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده
الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم
متحرك اولا يحصل شئ من تلك السلاسل فى الخارج لانتفاء الاعداد (قوله
وبالجملة) اى ما سبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القدم اللازم والكلام
بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة
المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا
يبقى للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة
كيفية لمجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس
الناطقة المجردة فى ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على
هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك فى الكيف لايقال لايتحقق الحركة فى مقولة
من المقولات الاربع التى تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المقولة فى كل
آن يفرض كتبدل افراد الحرارة فى كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار
وهو وقت حركته فى الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة
على تبدلها على سبيل التشبيه فى مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار اليه
الشريف فى بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه
عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة فى مجرد اصلا لانا نقول انتفاء حركة
النفس فى الصور العلمية لايوجب انتفاء حركة مجرد آخر ٧ واو سلم فانتفاء حركته
فى الصور العلمية لايوجب انتفاء حركته فى الكيف مطلقا او سلم فلا يجب على
المانع التزام ان الناظم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون
الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزه الشارح من سلسلة المعدات
لايجب تبدلها فى كل آن يفرض ايضا كما لم يجب فى سلسلة معدات الصور

قوله لايقال الى آخره اى فى رد الحاجة الى توسيع الدائرة حاصله لا مجال يمنع اللزوم بهذا السند اذ لايقع الحركة الكيفية حقيقة فى مجرد اصلا فمنعه غير موجه فالتوسيع اشتغال بما لايعنى وخلاصة جوابه توجيه المنع بتعميم الحركة الواقعة فى السند من الحركة الحقيقية فالتوسيع مهم امام زاده (محمد اسعد)

٧ اى فى الصور العلمية بقرينة التسليم الذى يليه امام زاده (محمد اسعد)





عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا
ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المص فى المواقف حيث قال قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى
الى ما هو شرط لحدوث العالم واعلم انه كما ان فى هذا الكلام توسيعا للدائرة
كذلك فيما قبله لان الحركة الناظمة للمعدات هى الحركة الوضعية للافلاك
عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كأنه قال لاتنتظم الا بحركة
سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها فى حركة كرة الارض
فى النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا
او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كمية
لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهى الابعاد (قوله فهو
دعوى من غير برهان) وما ذكروا ابيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفى
فى وجوده امكانه الذاتى وهو الممكن القديم وقسم لايكفيه ذلك بل يحتاج الى
امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان
الاستعدادى وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والا لكان موجودا
قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والا لكان كل منفصل حاملا لاستعداد
كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التى تكون جزأ منه بعد وجوده ثم ان
تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى مخصص وهو تمام
استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات
المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم لاجزاء فى نفسها لئلا يحتاج الى ناظم اخر وما
هو الا الحركة السرمدية التى هى من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها
متجددة بتجددها تصير مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا انتهى ما لا فليس برهان
مفيد لليقين لانا لا نسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان
يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذى بعده كيف وهم حكموا بكون
صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثانى
مع تباينهما وعدم اشتراكهما فى مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول
المتأخر بوجود المعلول المتقدم فى القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط
وجود المعلول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعدمه فى الحوادث المتباينة
المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مختلفات لابد لنفى ذلك من برهان فان قالوا
انما كان وجود بعض المعلولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدهما مع ذات

الآخر نوع خصوصية وكمال مناسبة تقتضى الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شئ منهما مع غيرهما فنقول فليكن سلسلة المعدات التى جوزها الشارح كذلك لا يقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث فى وجوده الى تمام الاستعداد وفى اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد منسق النظام كلها مبنى على اصلهم الفاسد الذى هو كون الواجب بالذات موجبا فى افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شئ الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمماشاة فانه فى مقام الالزام والاسكات (قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشراقية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد نعم ههنا كلام هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لابد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك المعدات متحركة فى احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان يكون نهاية وجود معد سابق وحركته بداية وجود معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس الزمان لا شخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لا زمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين بكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لا زمانيا بل الكل متفقون فى كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعدما اتفقوا مع الحكماء فى كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين





اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوهما قسما آخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لا زمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ما سيجئ من الشارح ولا شك فى تحقق ذلك التجدد والامتداد فى سلسلة المعدات (قوله الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا الجواب مبنى على ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا فى الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آبية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود فى الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا ممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع فى الازل لا مساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال ان اراد ان امكان وجوده الازلى مما لا بد منه فى وجوده اللايزالى فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده اللايزالى مما لا بد منه فى وجوده اللايزالى فمسلم لكن المجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلى والجميع الذى فرض تحققه فى الازل لا يشمل ما جوز انتفاءه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حمل الوجود المأخوذ فى دليلهم على الوجود الازلى بمعنى لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل او لا يكون كما يدل عليه جوابه الآتى باختيار الشق الثانى وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللايزالى بطل قولهم بلزوم الازلية فى الشق الاول بداهة ضرورة ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة فى الازل علة وجوده الازلى لا علة وجوده اللايزالى وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلى وللوجود اللايزالى لا يصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة فى الازل علة وجود اللايزالى من فرديه

لاعلة الفرد الآخر الذى هو الوجود الازلى وما قيل الحق ان يحمل الوجود فى دليلهم على الوجود اللايزالى اذ على تقدير حمله على الوجود الازلى لم يصح قولهم وان كان الثانى فاذا احدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلى عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالى واذا حمله المجيب عليه ولا يرد ما اورده الشارح ففيه ان عدم صحة ما فى الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزالى اظهر مع ان ماذكره فى وجه عدم الصحة هو دين ماذكره الشارح فى الجواب باختيار الشق الثانى والحق ان هذا المجيب حمل الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلى او اللايزالى ومعنى الترديد حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلى او اللايزالى حاصلة فى الازل او لا تكون العلة التامة لشئ من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا فى الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة فى الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلى وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلى محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللايزالى فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حمل الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود او على الوجود الازلى اذ لو حمل على المطلق لم يكن لايراده على هذا المجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلى او اللايزالى لا على المطلق لانه متحقق فى ضمن احدهما لان تحققه فى ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح ارادة المطلق فى شئ من المواضع اذ كل مطلق متحقق فى ضمن افراده كما لا يخفى (قوله لان الامكان مما لا بد منه فى وجوده) اى الازلى اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه فى الوجود لا يستلزم كونه معتبرا فى العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة فى دليلهم المذكور حيث قالوا فى دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول حصول جميع ما لا بد منه فى الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة فى العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة





فلا يتحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لا شبهة فيه فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط والآلات فى العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة اصلا لا بالنسبة الى باقى المعلولات ولا سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (قوله الثانى باختيار الشق الثانى) اى باختيار شق الاول من شقى الشق الثانى ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلى حاصلة فى الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة فى الازل بوجوده الازلى ولم يتعلق به فى الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة فى الازل بوجوده اللايزالى ايضا وهو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللايزالى بدون تعلقها بوجوده الازلى فقوله اذ من جملته تعلق الى آخره مع قوله ولم يتعلق الى آخره مفيد لصحة اختيار الشق الثانى ومجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذى هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شايع فى مباحثهم لا سيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شايعة ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففى كلامه ايجاز واف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب عليه بعد اختيار الشق الثانى ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة فى دعوى الحكماء بطلان الشق الثانى بان يقال هذا الشق ثابت فى الواقع اذ لو كان جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل لكان تعلق الارادة بوجوده الازلى حاصلا فيه اذ من جملته ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخلف عنه الوجود الازلى بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزالى ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتمالها على المصادرة لان تخلف الوجود الازلى اول البحث وكعب الشارح عال عن امثالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التى ذكرها ههنا مما يتعلق بقلوب الازكياء (قوله من اوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتا لا زمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتيا عند المتكلمين وان تأخر الحوادث فى تلك الاوقات عن الازل

زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قوله ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الارادة فى الازل بوجوده اللايزالى لانه لو تعلق فى الازل فاما ان يكون متمما لعلته التامة اولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثانى يلزم احتياج الممكن فى وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة فى الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فننقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل فى نفسه قطعا وبهذا البيان اندفع الاوهام فى لزوم خلاف المفروض وفى صحة الشق الاول فى الايراد بعد ما اشتمل السند على الوجود المقيد بقيد اللايزالى واقول حاصل المنع الذى ابطل سنده هو انه يجوز ان يتحقق العلة التامة فى الازل والمعلول فيما لايزال فمن يجوزه فى مقابلة اصل استدلالهم يجوزه فى مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة الممنوعة فالمناسب ان يقول فى الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتى كما نفصله (قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا فى وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا فى الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما لعلة وجوده ان يكون متمما لعلة وجوده الازلى فنختار انه ليس بمتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج فى المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلى بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلى المندرج كاف فى وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه متمم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة ولما تعلق الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية فى كلام المورد مدلل بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت





حدوث المعلول كامكانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول فى الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو فى حقه تعالى محال مستلزم للعجز المنافى لشان الالوهية فمثل هذه العلة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها فى الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا فى العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح يخصصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة التامة او لازمها المتأخر كالمعلول وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثانى انه اما ان يحصل التأثير فى الازل فيلزم القدم قطعا بناء على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر او لا يحصل فى الازل فلا تكون العلة التامة لوجوده الحادث حاصلة فى الازل لانتفاء لازمها الذى هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلى ولايزالى عند حدوث الحادث وهذا القسم الثانى هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة وجوده الحادث ومخصص التعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلى لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد فى التعلق الازلى ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك فى التعلق الازلى دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق فى الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثانى من الشق الثانى ويدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا او حادثا عن المخصص او بكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذى يتعلق بقلوب الازكياء لا ما ذكره ولذا اختاره المصنف فى المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره ( قوله فان قيل لا بد من

قوله ويرد على الاول الى آخره اعلم ان الدليل المذكور للحكماء مقرر فى كتب القوم بلفظ الايجاد بدل الوجود الذى اخذه الشارح وبناء على هذا اجاب عن استدلالهم المذكور المحقق الطوسى بان يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للبارى تعالى فى ايجاد العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه فى وقته مرجح بل الزمان هناك وهمى محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم فى مكانه الذى وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ٣

اختيار الى آخره ) لما لم يكن فى ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بانه لابد فى صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث المناظرة بابطال توجه المنع المتوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح فى شئ من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام الواقع فى جوابنا للابهام الواقع فى دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود بكونه ازليا اولا يزاليا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا ( قوله ولا يلزم ازليته الخ ) شروع فى دفع محذور الاختيارين اى لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذى هو كونه متمما ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثانى حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفى لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفى لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المردود عنده فدفوع بوجهين الاول ان الشارح حمل الوجود فى دليلهم على الوجود الازلى وحينئذ لا يصح اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثانى ههنا الثانى ان الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا فى الازل كما اشرنا اليه فى قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة واشير بعد ( قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ ) الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فى قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين فى ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما فى المواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن فى الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الآمدى من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا مخلص الا بان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن فى الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول

٢ ولا يخفى ان هذ الجواب من ذلك المحقق مبنى على انه حمل الايجاد المأخوذ فى دليلهم على مطلق الايجاد ازليا كان او حادثا ثم اختار الشق الاول من ترديدهم ومنع لزوم القدم بناء على انه اذا تأخر التأثير الذى يحصل بانضمام تعلق الارادة الى القدرة عما فى الازل انتفى القدم ولم يلزم ان لا تكون العلة التامة الازلية للتأثير علة تامة اذ قد حصل التأثير المتأخر بدون حدوث امر آخر فلم يلزمه قدم التأثير لكن لزمه تأخر المعلول عن علته التامة زمانا فيلزم الرجحان من غير مرجح والشارح لما اخذ الوجود بدل الايجا وجعل التعلق الازلى من جملة ما حصل فى الازل لزمه ههنا قدم التأثير الحاصل بانضمام تعلق الارادة الى القدرة او تأخر المعلول عن علته التامة ايضا لا يقال لعل كلامه مبنى على ان للارادة تعلقين لانا نقول فعلى هذا لم يكن التعل [illegible] ل بوجوده الحادث متمما لعلة وجوده الحادث فالحق ما ذكرنا ✻

( مقارنا )



مقارنا لوجود ذلك التعلق كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا فى الازل او متأخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها فى المقام بخلاف المعنى الاول واعلم ان اطلاق المعلول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احترز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المختار ( قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ ) قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلى منحصر فى الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زمانى يوصف بكونه فى الزمان ولا شئ من الزمانى بازلى يوصف بكونه فى الازل فلا شئ من غير الواجب بازلى اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ما هو كذلك زمانى واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شئ من الازلى بزمانى وينعكس الى قولنا لا شئ من الزمانى بازلى فيكون غير الواجب حادثا كل فى وقته على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما فى هذا التوجيه اما اولا فلان الخصم لا يسلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزمانى من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح عال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لو كان معارضة لجعله من جملة اجوبة المعدودة لينتظم فى مقام الجواب المنوع الثلثة المنع والنقض والمعارضة وكذا ما قيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود كالمجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلى بل الوجه انه جواب باختيار الشق الثانى اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فى الازل كافيا فى وجوده الحادث فى وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضى فى قوله تعلقت به الارادة الازلية وفى قوله وقد تعلق الارادة وحينئذ يكون بجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثانى منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لا يزال كافيا فى وجوده الحادث من غير احتياجه الى

وايضا لو كان جوابا باختيار الشق الاول ذكره فى ذيل الجواب الاول اذ لا وجه لتأخيره الى هنا فليتأمل ✻

امر آخر على ان يكون صيغة الماضى لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوه الاول ان فيه نوع فائدة هى التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه الثانى فيه نوع قصور وهو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذى ذكره الشارح عن الايراد المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا الثالث انه شرع فى الجواب باختيار الشق الثانى من الشق الثانى لما عرفت من احتماله له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لا شبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شقى الشق الثانى فى دليلهم لا يقال على تقدير حمله على المنع لا فائدة فى التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدته ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثانى اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى لا يكون ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل لجواز ان يكون التعلق الازلى او اللايزالى كافيا وجوده فى وقته فقوله ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا الخ يعنى انهما كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قد مر انما فيهما هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ ) قد عرفت ان المراد من التعالى والتنزه عدم تغيره فيه لا ذاتا بان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحدوث التعلق فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم فى كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط ولا صحة قولنا انه تعالى خالق الطوفان فى وقته لا قبله عند القائلين بحدوث التعلق (قوله فلا شئ غيره) قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشئ الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالغير ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوى فلا يرد صفات الواجب التى هى ليست عين الذات ولا غيره ( قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره ) اشارة الى سؤال بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه فى الزمان وهو ان الزمان الذى من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه فى الزمان والا لكان للزمان زمان وننقل الكلام اليه حتى يلزم تسلسل الازمنة التى بعضها ظرف للبعض الآخر





واذا كان اتصاف الزمان بكونه فى الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده الحادث فى وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة به بوصف التناهى لا بوصف كونه فى الزمان هذا اذا حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان يقال الزمان الذى من جملة الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده فى وقته وكل حادث يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده فى وقته ينتج من الشكل الثانى ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهى لا بوقته وعلى التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهى الزمان ممكنا يتعلق به الارادة الازلية واما اذا كان ممتنعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهى لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيا فوجود التناهى يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا يتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناهيا كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق فى مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم فى الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا الوجه قوله وقد تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهى والحق فى الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود فى الخارج لكنه موجود فى نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذى حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود فى نفس

الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده فى نفس الامر تابعا لوجود
العالم فى الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا
عند وجود العالم لاقبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم فى الخارج (قوله
فان قيل لاشبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون
تعلق الارادة بوجوده الحادث كافيا فى وجوده واختصاصه بوقته
وانما تعرض بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل
كلام هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل فى الازل وتعلقها
حادثا كما هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث
قال واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد
الاكثر وهو انا لانسلم ان جميع مالابد منه فى ايجاد البارى تعالى للعالم ان كان
حاصلا فى الازل كان الايجاد حاصلا فيه قولهم اذا كان جميع مالابد منه
فى الايجاد حاصلا فى الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم
حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن
من جملة مالابد منه الارادة التى من شانها التخصيص والترجيح متى شاء
الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة
مالابد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
من خارج واستحالته ممنوعة واعترض عليه بانه لاشك ان نفس الارادة غير
كافية فى حصول المراد الى آخر ماذكره الشارح (قوله وعلى الاول ننقل الكلام
الى سبب هذا التعلق الحادث) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك
التعلق اوشيئا آخر ونحن نقول اما اولا فلانه لاسبب لحدوث هذا التعلق
لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذى بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق
ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلاسبب
يرجحه على التعلق الثانى فغاية مالزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
على الآخر ولامحذور فيه نعم لوكان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج
كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولامثال
هذا المقام ابطلوه ولانسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية
فيما عدا تعلق الارادة الا يرى ان ارادتنا يتعلق بالشئ من غير ان تتعلق بذلك
التعلق وماذكره الشريف المحقق فى بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح
من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح
احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية





لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجدان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم
تسلسل الارادة وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الآخر
بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا
فحينئذ يلزم التسلسل فى التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور
فى حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول
البحث فحينئذ لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او
بلا سبب فيلزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولانسلم لزوم الرجحان وانما يلزم
ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا فى تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو
الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى
سبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء يوجدها بلا شرط
شئ آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم
التسلسل حينئذ لجواز ان يكون للارادة تعلقان ازلى وحادث يجب اتباعه
للازلى فيكون الازلى مرجحا للتعلق الحادث فى وقت حدوث الممكن وينقطع
التسلسل ولانقول ان التعلق الازلى متمم لعلة التعلق الحادث حتى يلزم ازلية
ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق فى ذلك الوقت
لان الارادة تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق
الا فى ذلك الوقت (قوله فقد اجيب عنه تارة الى آخره) يعنى فقد اجيب عنه
تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة
باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمى
مستغن عن المخصص ومنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ فى كلامه اشارة
الى ان ماسلفه من الجواب المرضى مما ذكره المتكلمون فانه قريب من
جواب المحقق الطوسى حيث قال نختار ان جميع مالابد منه للبارى تعالى
فى ايجاده العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث
قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لاوقت
محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه فى وقت مرجح بل الزمان هناك وهمى
محض لاوجود له الا مع اول العالم ولاتمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم
كالمكان خارج العالم فكما انه لايقال لم كان العالم فى مكانه الذى وقع فيه كذلك
لايقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ويتوجه عليه

ماقدمنامن ان الايجاد الذى هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا يتحقق العلة التامة فى الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجيب بما قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد (قوله ولا يحتاج الى مخصص) هذا سند المنع القائل بانا لا نسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمى تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهى لا يحتاج الى دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويتجه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين فى وقت معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه فى التعلق الازلى ويلزم التسلسل فيه وحينئذ يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم ظاهر ( قوله لانه اراد ) ظرف مستقر خبر يكون وقوله وارادة ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبر وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان يتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجدان مراده ويجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين فى هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح فى ان جوابه الزامى لا تحقيقى فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما ورد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا فى الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة فى نفس الامر من غير فرض فارض كل من آحادها ممتاز عن الآخر فى الواقع والبرهان المذكور يجرى فى كل سلسلة متميزة الآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس فى مثل تلك السلسلة بل فى سلسلة التى آحادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس





ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها وبين الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها عن الملزوم وحينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما واجيب باختيار الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث فى الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فحتى ينقطع التوجه ينقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد وهو جائز عند الكل لا بمعنى اى جملة اخذت من آحادها الموجودة فى نفس الامر كان الباقى ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للنقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب التعلقات يكون كل تعلق حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذى هو الزمان الان يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للحكماء كجواب الشارح فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بعدمات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب فى مقام الجواب التحقيقى المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لا شئ من اشخاص العالم وانواعه واجناسه بقديم فلا يطابقه (قوله بل ذات الارادة) محفوظة فى جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع فى الوسط قطعا وجريان هذا الدليل فى المريد اخذه فى التفريع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهر) قطعى البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه الان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقض الاجمالى لدليله بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله يعقد عليه الانامل ) كما هو العادة عند تعداد الامور المهمة كالفضلاء (قوله والوجه الثالث ) من الايراد على دليلهم النقض الاجمالى باجرائه فى قدم الحادث اليومى مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليومى قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل فيلزم قدمه مع حدوثه

اولا يكون و يكون حادثا بدون حدوث شئ آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شئ آخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجزاء مبنى على التقرير الثانى من التقريرين اللذين قدمناهما فى تقرير اصل دليلهم وهو الملايم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لا يخفى (قوله واجيب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بقل نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لا من حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثانى اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شئ من العالم قديما فالتسلسل اللازم فى حدوث العالم باسره تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل فى الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه فى اصل دليلهم فمنع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل فى دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل فى اصل دليلهم (قوله فهى ذات جهتين الى آخره) يعنى لا يمكن ان يكون القديم فى ذاته علة للحادث والا لزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث عن القديم وما ذلك الا الحركة التى هى كيفية دائمة فى الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهى من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شئ من المحذورين ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة فى صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبنى على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا فى افعاله (قوله وانت مما سبق خبير الى آخره) وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء فى جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم

قوله فيجوز ان يكون حدوث العالم الى آخره يعنى على هذا الجواز يكون امتناع التسلسل فى اصل دليلهم قابلا للمنع ايضا فحينئذ يكون منعهم امتناع التسلسل فى دليل الجريان باطلا عندهم مستلزما لمنع اصل دليلهم فبهذا البيان ظهر ان قول الشارح وانت مما سبق خبير الخ اثبات الجريان بابطال منعه الزاما لهم ✻





الجنسى بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين فى مجموع العالم ومذهب ابن تيمية فى العرش (قوله من اجزاء العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ فى محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام الغزالى ابطال لسندهم القائل بجواز ان يقع التسلسل فى الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين فى منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب فى افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها وهى الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة بالشخص دائمة فى الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثانى باطل لانا ننقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود فى وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة فى صدور ذلك الحادث المعين فى وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجددها اما ان تكون كافية فى افاضة الوجود على ذلك الحادث اولا تكون وعلى الثانى لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة كالحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة فى بعض الاوقات والكل باطل ولا توجه ان يقال يجوز ان يكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة و يكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة فى صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط فى ذلك الوقت الحادث لا فى الازل ولا فى اوقات اخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يعرض الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحالة فى اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة فى الحقيقة النوعية فلا يكون بعض

تلك الاجزاء واسطة فى صدور حادث معين فى وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة فى صدور حادث آخر فى وقت آخر غيرهما دون وقت بل لابد من اتفاقها فى التوسط فى وقت واحد بل فى التوسط فى صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزاءها فى امتداد المسافة اذ ليس لها فى ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزاءها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه فى حاشية التجريد حيث قال لا جزء لها فى امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلبى لا يقتضى وجود الاجزاء الثانى ان معنى تشابه الاجزاء ما هو المتعارف عندهم من التماثل الذى هو الاتحاد فى النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطؤ ولا يخفى ان السرعة والبطؤ من اوصاف الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها فى اقتضائها السرعة والبطؤ ففيه ان اجزاءها عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطؤ كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا يختلف فى الاقتضاء والسرعة والبطؤ فى الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء فى الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه اوانقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء فى محل الاخرى كان السرعة والبطؤ فى محلهما ايضا على تقدير تلك الحركة الثالث مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل الاسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة فى صدور شئ عن القديم فى بعض الاوقات دون بعض الخامس ان هذا الجواب من الامام مبنى على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا فى اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا للدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما السابع فائدة التقييد بقوله متشابه





الاجزاء بقى ان ما ابطله الامام سند اخص فى الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزاما لهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامى لا تحقيقى ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله وكيف صدر الى آخره) استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفى الصدور المستلزم لوجود كيفية من كيفيات المستمر والكيفية اللغوية التى يجاب بها عن السؤال بكيف لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول فى جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او منفعلا او قائما الى غير ذلك فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان يكون كيفية الشئ ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفى الفعل المتأخر وان لم يوجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وان لم يكن له نجاد (قوله فما سبب تجددها الى آخره) استفهام حقيقى عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شئ آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح الممكن بنفسه الى احد طرفى الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة علية الشئ لنفسه بل هى امر آخر لا محالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التى هى ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاج الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد فى الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور فى الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا معدات واسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة فى العنصريات وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة اخر ايضا فحينئذ يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها وانما لا يلزم او لم يحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام ان لا جزء للحركة بمعنى التوسط فى امتداد المسافة

وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهى امر موهوم عندهم لا موجود وكذا اجزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة فى نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا يحتاج شئ من تلك الاجزاء الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه كانياب اغوال بل لها وجود فى نفس الامر وان لم تكن موجودة فى الخارج بناء على ان لها منشأ فى الخارج يرسمها فى الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة فى الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو فى نفس الامر يحتاج الى سبب حادث فى نفس الامر وعن الثانى ان الاجزاء الفرضية موجودة فى ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل للعدم كما حققه الشارح فى بعض كتبه والكل ليس شئ اما السؤال بوجهيه فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة فى الخارج بل مرتبة من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها و بين الثوابت حيث اثبتوا لتلك الكواكب فى هذه الحالات تأثيرات متخالفة فى العنصريات بسببها يتفاوت الاستعدادات فراد الامام ايضا اثبات التسلسل فى اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة فى الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولوسلم ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة فى الخارج مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجئ من الشارح ان ما وجد احاده متعاقبة له نحو اخر من الوجود الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة فى الخارج لا تكون معدة مؤثرة فى عالم العناصر ولا سيما قريبا لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثانى فلان الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة فى ضمن وجود الكل لا وجودات مستقلة اخر لم يكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم ( قوله واعترض عليه الى آخره ) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثانى من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل فى الاسباب ومنع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل فى الامور المتعاقبة لا فى الامور المجتمعة ليكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب





كل متجدد لاحق متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا علة معدة للدورة المسبوقة فغاية ما لزم ههنا ايضا هو التسلسل فى الامور المتعاقبة لا فى المجتمعة ( قوله قلت التجدد الى آخره ) جواب عن الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذى هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام من التسلسل الذى الزمه لكلامهم هو التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجددها الذى هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة اما فى حال عدم الجزء او فى حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ هو الحركة من حيث تجددها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شئ من اجزائها الحركة لم يكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه فى الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما فى قولهم الفعل موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض فى كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع انه سيجد التسلسل اما فى حال عدمه او فى حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شئ بعد عدم شئ آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا ينحل هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا تعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة فى صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار فى امتناع عدم جزء من الحركة بل فى امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام فى الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان لزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا لغيره من المتكلمين اذ لا يلزم شئ من المحالين لهم بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة فى الازل كاف فى وجود الحوادث فى اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شئ من الحوادث وتضاعف

المحالات اللازمة للحكماء مؤيدا لمطلوبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء منع قوى سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر فى نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثانى بطل انحصار الواسطة فى الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال فى تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى فى الوجود المترتبة على ما اشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام فى العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما فى الجزء السابق المعد وان حمل مراد المعترض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هى استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذى هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها فى كل ان يفرض فهى بذاتها تقتضى تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهى بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضى حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل فى الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل فى تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اى لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعى لما قدمنا من استحالة ترجح الممكن بنفسه الى احد جانبى الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات ولا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لا للعدم الخاص الذى هو العدم بعد الوجود بل لان عليتها له بشرط وجودها المعد له لا من حيث هى هى والا لكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا فيكون ممتنعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم





كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك فى سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هى فى كل آن يفرض فى موضع آخر بحيث لا تستقر فى موضع فى اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطوء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين كمحيطى دائرتى ميل من دوائر الميول المتقاطعة فى القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الاخر فادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما توجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا فى آن وصول النقطة الى الحد الثانى ولما لم تستقر فى ذلك الحد فى اكثر من آن واحد جاوزت ذلك الحد وشرعت فى اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول اعنى الحركة فيما بين الحدين فى كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثانى ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثانى فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آنى لا زمانى يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا فى الزمان وظهر ايضا ان المقتضى لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآنى والمقتضى لوجوده التدريجى والآنى بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان فى الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدمها الطارى لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضى عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هى مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء (قوله فيكون ذلك العدم) عدم جزء من اجزاء علته مسلم اذ لا شبهة

ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فننقل الكلام
اليه فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء
ممنوع وانما يلزم ذلك لولم ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة
عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود
كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب
الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم
نعم لذلك الجزء المنعدم فى نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة
فيما بين الحدين لكنه تسلسل فى الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم
لهم فى انقسام المقدار المتناهى الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد
ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك
الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة فى الخارج
متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لا بد له من علة حادثة وننقل الكلام
اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة
حادثة لكن تلك العلة الحادثة هى عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط اوجود
الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثانى ونسلم ان وجود الاقتضاء
لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم
التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين ننقله
الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا فى كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل فى
الاقتضاآت المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل فى الامور الانتزاعية كالملازمات وهى
تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا ( قوله وتلك العلة
اما امر موجود ) اى تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث اما مفرد هو امر موجود
واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض
اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق
الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود
اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة
بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع
الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر
موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع
مراتب سلسلة واحدة فالمتعدد من كل جنس كان يكون العلة فى مرتبة
واحدة موجودان فصاعدا او عدمى موجودين او مركبين مندرج فى هذا





الشق واما الواسطة باختلاط القسمين او الاقسام فى مراتب سلسلة واحدة من
سلسلتى جانبى الوجود والعدم فستعرف اندارجها فى الحصر والمراد من الامر
الموجود ما هو الموجود فى نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط لجريان برهان
التطبيق والتضايف فى استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود فى نفس الامر
فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امرا موجودا فى نفس
الامر لا موجودا فى الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا امرا مركبا منهما لا يقال
فعلى هذا يدخل عدم امر موجود فى الشق الاول لان ذلك العدم موجود
فى نفس الامر لانا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى
ليس عدم امر وجودى ولو سلم فليخص به بقرينة المقابلة اذ المراد فى امثاله ما عدا
الخاص ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعدم شئ موجود اقسام الاول
ان يكون ذلك الامر الموجود من بلا لامر موجود معتبر فى جملة علته التامة
فينعدم المعلول الموجود الثانى ان لا يكون من بلا الموجود من علته لكن يكون
مانعا عن تأثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون من بلا للامر العدمى
المعتبر فى جملة علته التامة وهو عدم الموانع فينعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم
المعلول ثانيا الثالث ان يكون مؤثرا فى نفس المعلول الموجود اولا ويكون من بلا
لوجوده اولا فيتأثر منه العلة التامة ثانيا فينعدم كما اذا ظهر مانع فى اثناء حركة
المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولليد ثانيا ولما كان التقدم بالذات معتبرا
فى العلية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا
علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلول
وقولهم عدم العلة علة العدم لا ينعكس الى قولنا علة العدم عدم العلة دائما
وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم شئ من اجزاء علته التامة لم
يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المنعدم لا ينعدم بذاته بل بانعدام شئ من
اجزاء علته التامة وننقل الكلام الى ذلك الجزء المنعدم وهكذا فلو انعدم موجود
لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرأ عليه العدم
بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على
هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية
فى مقام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا فى نفس
المعلول اولا لا يكون من بلا لوجوده المتحقق بان يجعله غير متحقق فى وقته فانه
محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شانه المنع عن وجوده

في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزأ ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم في الزمان الثاني لانتفاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنتفي هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل الامور الانتزاعية التي هي اعدام الاعدام ولا استحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الموجود لا عدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول ينعكس الى نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود لا يستند الا الى العدم ( قوله وعلى الاول ننقل الكلام ) الى علة ذلك الموجود الحادث فنقول لابد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كانت عدم امر موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هذه الاعدام اعدامها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميمه الآتي بقوله لابد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقرينة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لابد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة





عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب ويكون العلة في بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الموجودات او يكون العلة في بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الاعدام وفي هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الاخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة اخرى فحينئذ لما لم يكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجود يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود ولو في آن اما في احد الجانبين او كليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ او عممهما عما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على العلم بلزومه في الشقين الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الوجوب موقوف على واحد من المفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبدأة

قوله نعم لو قال الخ فيه اشارة الى ان الشارح يدعي اولوية ما ذكره مما عداه كما يدعي صحته فالسؤال باولوية ما عداه مقابل لمدعاه بحسب قانون المناظرة ويكون ذلك السؤال موجها فيما كان وجه الاولوية ظاهرا واما السؤال بوجوب العبارة الاخرى المستلزم لعدم صحة ما ذكره مع ان ما ذكره خال عن مخالفة القواعد العربية وعن الايجاز المخل وعن الحشو المفسد وغير ذلك مما يوجب عدم صحته فهو دعوى من غير دليل فيكون مكابرة غير مسموعة ولذا قالوا في امثاله ان تعيين الطريق ٢

من احد الاقسام الثلثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما فى احد الجانبين او كليهما لكان اوضح واولى (قوله فيلزم التسلسل) اى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا فى كل مرتبة فوقهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التى اعدامها متسلسلة يكون علة لوجود ما تحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو فى آن (قوله والحاصل الى آخره) جمع للاقوال المتشتتة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبى الوجود والعدم لان ما سبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثانى دفع ما يرد على الحصر فى الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام وما فوقها لا الى نهاية وسائط غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع بتحرير ان مرادنا من الامر الموجود فى الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذى اضيف اليه العدم فى الشق الثانى وفى الشق الثالث اعم مما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى احد الجانبين او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجا فى الشق الاول اذا انفرد وفى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثانى ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه فردا فى الشق الثانى اذا انفرد وفى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله فى زمان الوجود مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لان ما قيل العدم الذى يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا جزءا من علة كل

٢ خارج عن قانون التوجيه نعم اذا كان السؤال بالاشتمال على واحد من هذه الاشياء المفسدة كان موجها قطعا والحق ان مراد الشارح وغيره افادة المرام باى وجه كان مع الادعاء بخلو الكلام عن تلك المفاسد ولا يدعى اولوية ما ذكره مما عداه من الطرق الممكنة فالسؤال بالاولوية وارد على الحكم الغير الملتزم ايضا وان المراد من بيان الطريق الاولى ليس بايراد بل تنبيه المتعلمين على ان هناك طريقا اولى ليعلموا البحث بطريق اوضح كقولهم هذا سهو من القلم الناسخ لئلا يقع المتعلمون فى اغلاط او الحيرة فلا اشكال اصلا منه





موجود خارجى بل نقل الكلام فى العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتبارى حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع ازلا وابدا او كان حادثا فى وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا فى نفس الامر مع ذلك العدم الحادث فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودى او عدم عدم امر وجودى او مستلزما لاحدهما فى واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل تقدير يندرج فى احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لو حمل الموجود فى كلامه على الموجود الخارجى لم يندفع ذلك بشئ لكن عرفت عدم ضرورة تلجئ اليه (قوله اما فى حال وجوده السابق) يحتمل ان يكون هذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتنافيين بناء على ان المنفصلة المطوية فى الدليل القائلة بان عدمه الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب عدم امر موجود فى جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا ينتج بانضمام الكبرى بين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور فى الحالين بناء على ان المنفصلة المطوية ذات اجزاء ثلثة ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال آه اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذى ذكرنا (قوله لان عدمه) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضى زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة او بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم ذلك العدم) حدوث (امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو فى آن (كعدم عدم المانع) عن وجود الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده (المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنى ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع

وان المراد من بيان الطريق الاولى ليس ايرادا بل تنبيه المتعلمين على ان هناك طريقا اولى ليعلموا البحث بطريق اوضح كقولهم هذا سهو ومن القلم الناسخ لئلا يقع المتعلمون فى الغلط الحيرة فلا اشكال اصلا منه

فى سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لا عدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع فى كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع فى جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل فى هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقى ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفى وجود الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض من علة حادثة هى اما امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم تسلسل الموجودات المجتمعة المرتبة حال وجوده واما عدم امر موجود فى جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المرتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذى كان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات فى الحالين او فى احدهما والجواب انه انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا فى كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعداد المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت وروده على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اى علل عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين مع صحة ارادة الاول فى قوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثانى والالم يصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ فى عدم جزء واحد لا فى عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية (قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه والاشارة الى هذا

٢ اشار اليه الشريف المحقق هناك وشارح المقاصد بناء على ان المؤثر فى الوجود هو الفاعل ولا بأس فى كون الامر العدمى من شرائط التأثير ✱

قوله ثم انه قصد بلزوم الى آخره جواب آخر عن السؤال المذكور ببيان ما يرجح العدول الى العدم اللاحق لكن يأباه ما سيأتى منه من احتياجه الى نقل الكلام الى علة عدم الموانع المنعدمة بعد حدوثها فالوجه هو الجواب الاول كما لا يخفى ✱



المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة) ذاتا او زمانا (المجتمعة) فى الوجود ولو فى آن واحد (الحادثة فى حال عدمه) اى فى حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففى الضمير استخدام بناء على انه سيجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين فى سلسلة الموانع المتعاقبة فى الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير فى قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا ان يحمل تنكير الجزء فى ذلك القول على الوحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحدوث امر موجود آخر وحدوث الموجود الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك لعدم لحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث هذا العدم الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة فى اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء فى هاتين الصورتين ولا فى كون بعضها علة للبعض الآخر فيهما لكن فى الصورة الاولى بلا واسطة وفى الثانية بواسطة واحدة هى عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود فى الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحته وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة للعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجوده وحدوث ذلك العدم لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك العدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وحدوث العدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فقوله ان كان بسبب امر موجود شامل للصورتين الاولين ولا يقدح دخول الاعدام فى الصورة الثانية

قوله لحدوث عدم ارتفاع الموانع الى آخره واما ما ذكره المصنف فى المواقف من ان العدم لا يكون جزأ من العلة التامة بل هو كاشف عن امر وجودى كعدم العمود المانع عن سقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه عند السقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودى الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك اللازم العدمى كما فى المثال فيسبق الى الاوهام انه مؤثر فى الوجود ومعتبر فى العلة التامة وليس كذلك بل جميع الامور المعتبرة فى العلة التامة امور وجودية ففيه نظر ٢

التعميم وصفه ( بقوله لا يستلزم امرا موجودا ) كالتوصيف للتعميم فى قوله تعالى
(ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر فى العرف العام لا يشمل مثل الذباب
(قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل
عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة فى الشق الاول مستندا بسندين مبنيين
على مذهب الحكماء لانهم شرطوا فى بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب
الذاتى المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر
وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة فى الوجود ولو فى آن واحد قوله لا يلزم
الترتب بين تلك الموانع اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل
مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذى هو علة عدم ذلك الجزء
ولا يعلم الترتب الذاتى لا بين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التى هى اعدام
ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة فى الحدوث كالاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها
مترتبة فالترتب الذاتى بين لوازمها التى هى تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز
انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا فى اللوازم الثلثة للعقل الاول وهى
العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء
على ان التقدم بالذات معتبر فى العلية فما ظنك فى لوازم علل مترتبة متعاقبة
فى الحدوث زمانا وقيل فى نفى الترتب الذاتى ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من
اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التى
هى علل لتلك العدمات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر فاسد من وجهين الاول
اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى
امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثانى لما كان
بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد
وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده
فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام فى اعدام
باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجوداتها
نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء
كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة
لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم
الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتى بين الموانع المجتمعة حال
عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع





عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وهكذا
فى كل مرتبة لا الى نهاية كما عرفت فى الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك
موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لكون بعضها
علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن
تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لا ذاتا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان
بها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم
ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل
جميع ما ذكره ههنا فى نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام ( قوله بل لا يلزم
اجتماع الى آخره ) كلمة بل للترقى فى عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء
الشرطين المذكورين معا ( قوله لجواز ان يكون حدوثها ) اى حدوث تلك
الموانع ولو آنا كافيا فى انتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود
الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك
الى الحد الثانى فان ذلك الوصول آنى لا يستقر فى اكثر من آن واحد ولا يلزم
من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع
المانع لا يكفى فى وجود المعلول بل لا بد من المقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضى
وجوده بل ما يقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم
كما سيجئ لا يقال لا وجه للاقتصار فى هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع
المستلزم او وجود المانع لانهما جاريان فى انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب
ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع عن
وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج فى قوله ان كان بسبب امر موجود والا
فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار ههنا
وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة العدم عدم
العلة لا غير ( قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث ) اى موانع وجودات الاجزاء
المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع
عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوثى كل مانعين متواليين من موانع
الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا
عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث
بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزمانى الكافى فى جريان

البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما يتراخى عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التى كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها فى الوجود قطعا مع كونها متعاقبة فى الحدوث زمانا فيجرى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت فى الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها اولم يكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور فى استحالة كل فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة فى الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما ذكره بعد فى تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث فى اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى وهو قوله بل لا يلزم آه لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولا زمانى فلا يجرى البرهان فى ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لا على الشارح فانه مبنى على الغفلة عن كلمة كل فى صدر السؤال عن كون مراد الشارح فى الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمنا فى اختلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجئ جوابه (قوله ولا يقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لو كان كافيا عندهم فى جريان البرهان فى الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة فى الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سنشير اليه ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه





الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة المبنى على بساطة الفلك وكايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده الحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذى فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث فى صورة الزام الحكماء فى كتب عقايد اهل السنة ليس الا لدفع الشبه عن عقايدهم فيكفيه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة (قوله فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المعدمة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثانى فكان القسم الاول مندرجا فى القسم الثانى واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء فى القسم الثانى ما عدا ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات فى احد القسمين حال العدم وفى الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة فى جميع المراتب وانما لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كان العلة عدم المانع فى جميع المراتب او للاشارة الى التحقيق كما قدمنا

(قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية) اقول حملوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود الموانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى علل المانع الواحد بناء على ان علل المانع عن الشئ موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا فى الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم ويتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع الاجزاء بعين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة الممنوعة لان التسلسل المأخوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما يجئ منه فى تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة فى مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد الملازمة عن المجتمعة كما يتبادر

من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة الى التكلفات التى ذكرها في هذا المقام بل اللايق حينئذ اجراء البرهان فى نفس اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لايندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة ويتجه على الثانى ما قدمناه فى اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود المانع المنعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه فى الصورة الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتب لا ذاتا ولا زمانا فلا يجرى فيها البرهان بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبنى على ماسيجئ منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتى بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزأ من البعض الاخر وان لم يكن بين احادها ترتب ذاتى لانا نقول على هذا الوجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتى فى الشق الاول كما شار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود كما فى الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثانى وكذا الموانع التى فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذى يليه من تحته لا عن وجوده والا لم يجتمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولا شك ان ما كان المانع الثانى ما نعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلى وكذا مامنعه المانع الثالث انما هو العدم الازلى للمانع الثانى وهكذا فى كل مرتبة فوقهما ولا يخفى على ذى فطرة سليمة ان العدم الازلى المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع فى ذلك الوقت باحد الامرين اما بحدوث موجود او زوال موجود ازلى سواء كان نوعا او جنسا يتعاقب افراده او شخصا ان جوز زوال الازلى كما سيشير اليه فاذا قد انحصر





العلة الحادثة لحدوث موجود فى امر موجود وعدم امر موجود لا ثالث لهما قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع فحينئذ نختار الشق الثانى ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم انتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلى لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما او وجود موجودا ولعدم امر موجود فان كان لحدوث موجود فى جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء المنعدم وان كان لعدمه فى جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلها فى الحالين او فى احدهما فلا اشكال لا ههنا وفيما سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عدم عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا ففى حكم عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة فى الحدوث ذاتا او زمانا فان علل كل مانع مترتبة فى الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكانه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة فى الحدوث سلسلة مترتبة الآحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلا منها بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذى بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المنعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح فى الشق الاول فلان الترتب الذاتى المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة فى الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شئ كان تحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشئ موجودا او معدوما واذا كان ارتفاعا الموانع بعضها علة للبعض الآخر كان الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر فى هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام

قوله لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم الى آخره ولاجل هذا جوزان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع ولم يجوز سلسلة اعدام اعدام الموانع فى عدم جزء واحد تأمل منه

فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ما عول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال او صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنتظم بمجرد المادة الاولى واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها والالزم اجتماع النقيضين هما ان يوجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهي موجودات الى آخره ترق في ابطال الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة قديمة للمنافات المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا اخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يجعل مانقله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي لجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى مز فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها او تصورات المجرد عارضة له (قوله غير معقول) اى غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير اذ الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافعه او مضاره فبهذا الاعتبار جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشايع في امثال هذه العبارة فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله





وهذا يوجب) اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيهما التفات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلا حاجة الى ماقيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعي (قوله ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والالزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين في كلام المجيب احديهما قبل الترقي والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لا مختص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضي به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافاة فاندفع ماقيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة العقل لا بديهة الوهم (قوله انما يستلزم) كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتي منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سبقا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتي ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم

تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورده على دليل الملازمة من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور فلا تتم الملازمة ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لزم الى آخره) يعنى لم يؤخذ فى مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث فى زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد فى زمان وعلى فرد آخر فى زمان آخر وهذا المعنى لا يقتضى ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذى بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض عليه) اى على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه بمنع المنافاة كايراد الشارح لا اعتراض على ايراد الشارح (قوله وانت تعلم فساده الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسد الثانى حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين ما ذكره بقوله وكانه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث المجموع) ومع ذلك لا يلزم المنافاة المذكورة كما قرره وما اوردوا عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهى غير موجود لانعدام اكثر اجزائه فى كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها فى جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل المعول غير مبنى على ما توهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم توهم بعيد ودعوى البداهة فى استلزام حدوث الجزء حدوث الكل فى هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم فاسد مبنى على الغفول عما سيجىء تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما ابطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايف فى استحالة مطلق التسلسل ولو متعاقبة الآحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ما ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها فى الوسط لعدم تمام اجزائها





ولا فى المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا فى الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه آخر اذ الامور الموجودة فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح فى حاشية التجريد (قوله وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة الى آخره) وهو العلامة التفتازانى اورده فى تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما تخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة ثم قال والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى فى شرح المقاصد ثم قال فى جوابه واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم مناف للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضايف ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار فى بعضها الى رد الجوابين الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة يفرض لا يخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة

بداية وهو المطلوب وربما نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف ولذا اورد عليه المولى الخيالي في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ماذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي انتهى (قوله فلا يتصور قدم النوع) لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التي لا توجد الا في ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى (قوله ان لا يزال فرد من افراده الى آخره) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لا معنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازاني وكذا الكلام في ماذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثاني من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالي (قوله وليت شعري الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري ما سبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق والتضايف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (قوله يدل على بطلان التسلسل) في الامور الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما سبق منه ولان السابقية والمسبوقية المتضايفين لا تختصان بالذاتيين بل تعمان الزمانيتين ايضا بل الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل بعض الآحاد ببعض كما في الخطين المفروضين الغير المتناهيين لاثبات تناهي الابعاد ففي جريان برهان التضايف في تناهيهما بحث لان اجزاءهما السابقة والمسبوقة فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله وذلك لان حاصل برهان التضايف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم





من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده او لا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض الآخر فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة والبنوة وامثالهما من المضايفين والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية في الواقع بينها واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية كان يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد في السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقية فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها وعلى الثاني يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي ما في الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله متصف بالسابقية والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوي فيما قبله وبقي ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع النقيضين والثاني محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الاخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على لزوم الاخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر والا لوجد في السلسلة حادث متصف بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية

فى السلسلة انما هى بالنسبة الى سابقية ماقبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية لا يظهر تكافئهما فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لولم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سابقية فيها قلت كل تكافؤ يقع فى السلسلة فهو واقع فى نفس الامر بمجرد سابقية الا سبق من غير توقف على مسبوقيته كما وقع فى المثال بمجرد سابقية الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقية محضة و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يقع فيما قبله سابقية محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزيادة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من احاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهى الغير المتناهى فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضايفين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو عمم السابقية والمسبوقية عما بالذات و بالواسطة فعلى تقدير لا تناهى الحوادث يلزم ان يتحقق فى كل حادث مسبوقيات غير متناهية و سابقيات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق فى كل زمان على حوادث متناهيـة محصورة بينه و بين الحادث الاخير فلا شبهة فى لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ فى الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفى الثانى ثلث مسبوقيات وفى الثالث اثنتان و فى الرابع واحـدة ومجموع المسبوقيات فى تلك السلسلة عشرة و كذا مجموع السابقيات لان فى الخامس اربع سابقيات وفى الرابع ثلث وفى الثالث اثنتان وفى الثانى واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا (قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اى فى جانب العلل واما اذا كان التسلسل فى جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لا علة له كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة ( قوله وهو محال بداهة ) اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ومسبوقا بلا سابق وابا لا ولد له وابنا لا اب له وهكذا ( قوله من جانب





واحد) كما لو كان مبدأ السلسلة معلولا لا خير لا علية له كالابن الذى لا والد له او علة اولى لا معلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية لها لا فى جانب العلل ولا فى جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما لا تناهى الموجودات بالفعل وثانيهما لا تناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقى ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودة بالفعل فى زمان واحد اوفى ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودة بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد من الحدود الاستقبالية اولم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم التسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لا يتناهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه فى انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحادث الاخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخير لا معلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى التى لا علة قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلثة محال عند الفريقين لجريان البراهين وان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتب وضعى فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان لم يكن بينها ترتب لا طبعا اى ذاتا ولا وضعا اى فى الاشارة الحسية كما جوزه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس

وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة فى ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل
من جانب الازل كما جوزه الحكماء فى سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب
الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون فى جواز القسمين
الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتى من
الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف
والتطبيق فى استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه
فى جريان التضايف فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل
فى كلا الجانبين بالمعنى الاول كما فى القسم الثالث او كان فى احد الجانبين بالمعنى
الاول وفى الجانب الاخر بالمعنى الثانى كما فى القسم السادس الذى نحن فيه اذ هذا
القدر يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولية فى القسم الثالث
كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقية
ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذى هو الزيادة المذكورة
فى هذين القسمين فلا تعرض فى كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة
فى كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا فى كلام الشارح بابطاله بارخاء العنان كما توهموا
وقالوا اما قالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال
بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند
الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجويز ذلك كما عرفت
(قوله وذلك لانا اذا اخذنا الى آخره) شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور
فى التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة فى الوجود كما
فى القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن فيه ثانيا بقوله ومن
البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حمل على المعلول الاخير فى الواقع كما
هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير فى القسم الاول وان
حمل على المعلول الاخير فى الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك
الواحد وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة فى سلسلة المتضايفين
فى جانب العلل وسابقيته معتبرة فى سلسلتهما فى جانب المعلولات بحيث لا مدخل
لشئ منهما فى سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول
الاخير فى القسم الاول فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب العلل الا
بمسبوقية واحدة فلا بد فى سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية
والا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى فى انهما لم يتصفا





من سلسلة المتضايفين فى جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلا بد فى سلسلة
المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة
ايضا فقوله ههنا حتى تتكافى الى آخره وفيما بعد لتتكافى اعداد الى آخره اشارة
الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال
او لم ينته السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافيا بل زاد احدهما
على الاخر فلا عدول فى كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره
على الوجه الثانى من وجهى تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القولين
بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم والتأخر كما فى شرح التجريد (قوله
ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع فى بيان لزوم
الخلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرار لما سبق يعنى ان هذا البرهان
الجارى فى استحالة التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين
على ما قررنا يجرى فى استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب
الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقية معاقبة لمسبوقيته
اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة فى سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب
الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم فى القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقيات
الاحاد مجتمعة مع مسبوقيتها فى القسم الثالث ومعاقبة فيما نحن ولا ضرر فيه
لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين
او متعاقبتين كما فى سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما اتصف بالبنوة
حين ولادته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة
واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد
الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل
على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لئلا يزيد عدد البنوات على عدد
الابوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب
الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه
بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد
القسم المحال باتفاق الفريقين ان بقى الترتب الذاتى المعتبر فى العلل المعدة
التى هى الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم
الخامس وسيجئ استحالته (قوله او تعاقبا) ظاهره ان كلا
من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعروضه حين

وجوده لاقبله ولا بعده كان يعرض السابقية للامس حين وجود الامس فاذا
انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه
وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين وجود الامس
لاتوجد سابقيته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجود
اليوم وحينئذ لاتوجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به قبل وجود الغد
وانما يوجدان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت فى الابن والاب فبين اتصاف كل
يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم
وليلة فالوجدان المراد من المتضايفين ههنا جنسا المتضايفين لجنس السابقية
الشاملة لجميع السابقيات المنتظمة فى السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع
المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب
الجنسين فى كل واحد من احاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفى التعاقب اشارة
الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة
بلا شبهة نظرا الى زمان حدوث السابقية فى المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده
اتصف بمسبوقيته بسابقه ولا تتصف بالسابقية الا بعد حدوث مسبوقه فلزم
الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لاينفك عن الاخر فى آن
فضلا عن تلك المدة فلقائل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الاحاد المرتبة
مجتمعة لافيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقيته بالحادث الدى
قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت وجود الاخير او وقت
وجود المتقدم او لايتصف فى شئ من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد
المتضايفين عن الآخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المنعدم مع ان
الايجاب يقتضى وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقية والمسبوقية والعلية
والمعلولية وامثالهما من المتضايفين لكونهما من المعقولات الثانية فى التحقيق
لايعرضان لمعروضهما فى الخارج بل فى الذهن فقط والسابق المنعدم وقت وجود
الحادث الاخير معدوم فى الخارج لافى الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان
فى الذهن فى ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا فى الذهن فحينئذ
نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا فى اليوم الذى نحن فيه
امس سابق على اليوم قضية ذهنية لايستدعى الا وجود الموضوع فى الذهن فان
قلت وكذا الغد فى ذلك اليوم معدوم فى الخارج لافى الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معا فى الذهن فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا فى الذهن وقت

( وجود )



وجود اليوم لاوقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية
والمسبوقية العارضتان فى نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجى كالابوة
والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا
كان قولنا فى اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية
ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا
فى اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية
صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم
الواقع الذى هو مدار صدق القضايا اعم مما فى الماضى او الحال او الاستقبال
كما بين فى محله لكنه لايوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة فى سابقيات
الحوادث الاتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان
الامر كذلك لجرى البرهان فى وجوب انتهاء الحوادث فى جانب الابد
الى حادث لايمكن بعده حادث آخر بحيث لايصدق الحكم الذهنى الا ذهنيا
فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائها فى جانب الابد باطل
باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى عند ذلك الحد ٣ بخلاف
ما اذا توقف صدق الحكم الذهنى الحقيقى على وجود الموضوع فى الذهن
المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجى المحقق كما فى الذهنيات الحاكمة
بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل
وجودا محققا اذ غاية ما يجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها فى كل
زمان الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده
حادث آخر ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية
الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء فى كل زمان من الازمنة
الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لايستلزم وجوب
انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث
آخر بعده لايلزم المحال المذكور الذى هو خروج الكل دفعة وهكذا فى كل
حد من الحدود الآتية فلا كلام فى صحة حديث التعاقب ولا فى اندفاع
التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال الاولى ان يقول
سواء اجتمع آحادهما فى الوجود او تعاقبتا اذ الكلام فى اجتماع الاحاد
لافى اجتماعهما (قوله مثلا لايمكن ان يكون الابوات الخ) فى هذا المثال
توضيح لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايفين كالابوة والبنوة لايقتضى
اجتماع الموصوفين فى الوجود الخارجى وان سلسلة احد المتضايفين

٣ قوله بخلاف ما اذا
توقف الخ والحاصل ان
مقتضى البرهان
وجوب الانتهاء الى
امر لا يكون بعده
موضوعا لحكم ذهنى
حقيقى بالمسبوقية عليه
بل لو صدق ذلك
الحكم الذهنى فانما
يصدق ذهنيا فرضيا
لا حقيقيا فان صدق
ذلك الحكم الحقيقى
بمجرد كون الموضوع
ممكنا امكانا ذاتيا
ولو معدوما فيقتضى
البرهان حينئذ وجوب
الانتهاء الى حادث
لايمكن بعده حادث
آخر فيلزم وجوب
انتهاء المقدورات وهو
باطل وان لم يصدق
ذلك الحكم الحقيقى
بمجرد امكان الموضوع
بل توقف صدقه
على وجوده المحقق
فى الخارج فيقتضى
البرهان حينئذ
وجوب الانتهاء الى
حادث لم يوجد بعده
حادث آخر لا الى
حادث لم يمكن بعده
حادث آخر ولا ضرر فيه ولا يلزم وجوب انتهاء المقدورات كما قررناه فى الاصل منه

لايزيد على سلسلة الآخر سواء فى المجتمعة او فى المتعاقبة وتنبيه على بطلان
قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التى يتسلسل فى افرادها
المتعاقبة الابوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير
متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان فى الارحام بناء على ان الشخص
الانسانى مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف فى حاشية
التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل
البرهان يجرى فى تناهيها وان كان الشخص الانسانى عبارة عن الجسم بشرط
تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لا داخلا فى الشخص
الانسانى بناء على ان تركب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجرى
فى تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقية والمسبوقية لها ذاتا وزمانا
اما زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن
الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكفى وجود احدهما
فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فما ذكره الشارح فى بعض كتبه
من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما يتم على القول بقدمها
كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدمها قائلون
بتناهيها الان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات
وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية
عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينها وبين الابوة والا فالابوة
قد تنفك عن البنوة فى الذهن والخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد
المتضايفين لا ينفك عن الآخر لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وكذا برهان
التطبيق يجرى فى الامور المتعاقبة) اى فى استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة
فى الوجود لا الى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهى الكل
الزاما وتحقيقا لا الزاما فقط بشهادة ان برهانى التطبيق والتضايف انما سيقا
ههنا ليثبت بهما مدعى المص من حدوث العالم فى ضمن الايراد بهما على دليلهم
ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون
فى صدد الشرح فلابد ان يحمل مراده فى ايراد البرهانين على ابطال
لاتناهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة
للبعض الآخر كما زعمه الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجرى
فى الامور المتعاقبة فى الواقع كما يجرى فى الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا
وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق فى الوهم وذلك





التطبيق لا يقتضى اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما ستعرفه
(قوله لان التطبيق فى الوهم) اى حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الاحاد
على الاحاد حكما مطابقا للواقع لا يقتضى اجتماع الاحاد فى الوجود بل ذلك
الحكم مطابق للواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ
فمراده من الحوادث المترتبة هى المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا لما قدمنا
وفى قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق فى الوهم ما يتبادر
منه من ان الحاكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم به
هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع فى تطبيق المبدأ على المبدأ
اى فى الحكم على احدهما بكونه بازاء الآخر ثم يطبق الثانى على الثانى وهكذا الى
ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى
العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق
كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية هو
العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم فى المشهور لكن التحقيق ان الحاكم
فى الكل هو العقل وان كان حكمه فى البعض بواسطة الوهم ولذا نسب التوهم
الى العقل فى قوله توهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن
الاحاد المستحضرة عند العقل اجلا صور محسوسات كالاجسام والجسمانيات
بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم
فى بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات
متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود
للدورة الا فى الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات
او المعقولات بازاء البعض الآخر ما لم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال
على هذا يجرى على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات
محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين فى البرهان لانا نقول لما لزم
احد المحالين المذكورين فيما كانت الآحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنشأ فى الكل
هو لاتناهى الآحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان فى جميع مجاريه كما لا يخفى
واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد فى ضمنها جملة
اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود
الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين
فعند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من احاد الجملة

قوله على ان الوهم يشرع الخ وهذا كما قال الحكماء فى الانقسامات الوهمية والعقلية للجسم ✱

قوله ان تصور المجردات الخ التصور ههنا اللغوى بمعنى قبول الصورة لا الاصطلاحى بمعنى العلم فافهم ✱

الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد
فيلزم تناهى الجملة الصغرى بل تناهى الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض
لا تناهيهما والكل محال فكذا وجودهما واوردوا على تقريب الدليل الثانى بان احد
المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض
وجودهما مع فرض انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض
فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو
وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض
فاحتاجوا فى اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس
الامر لا ممتنع ليتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فراد الشارح
من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل
عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول
ان كانت الصغرى جزأ من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة
الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون
بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزأ ثانيا من الصغرى ثالث فى الوقع اذ ليس هنا
الا سلسلة واحدة فى الواقع هى الكبرى وهكذا الكلام فى الجزء الثالث وما فوقه
الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لا فى حكم الوهم ولا فى حكم
العقل وان لم يكن جزأ منها حين التطبيق فان افرزت من الكبرى لم تبق
من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة للكبرى
على الاحاد الموجودة للصغرى وتلك الاحاد المعدومة وهمية محضة لا تتصف
بالانطباق الذى هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق فى حكم العقل ولذا
لم يجر البرهان فى الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه انما يجرى فى سلسلة
متميزة الآحاد فى نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد ولا عداد
المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها
بل كانت الصغرى جملة مباينة الكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة
ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم
والعقل ممكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على
استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة
من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض
الآخر ففى ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير





او وجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك فى وجود
الصغرى اصلا فكل من احاد الصغرى كان جزأ من المجموعين المتغايرين
وجودا فلكل منهما اعتباران فى نفس الامر فحينئذ نختار الاول ونقول انما يكون
الحكم بانطباق احد المبدئين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثانى
من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر فى الواقع وذلك ممنوع بل هو
مبدأ لامر موجود فى الواقع لا فى مجرد التوهم وهذا الكلام فى الجزء الثانى
والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم لو كان بعض اجزاء السلسلة متصلا
بالبعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة
لا وجود لها فى الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح فى بعض كتبه ولذا
احتاجوا فى اثبات تناهى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين
احدهما اقصر من الاخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن
نقول نختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد
سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها
فى المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك
الحقيقة النوعية فى ضمن فردها والجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجود الكل
لم يكن ذات الفرد الاخر اعنى السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع
الكل الذى هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات
وان امتنعت لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان
فعند التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد الممتنعين بالذات واذا امتنع اللازم
بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيستحيل امكانه ايضا لان امكان المحال محال
وفى امكان التطبيق كلام آخر يجئ بعد (قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس
هذا التوهم منحصرا فى توهم الانطباق بحركة احديهما حركة اينية دون
الاخرى لوجوه الاول ما اشرنا من ان احاد الجملة ربما يكون مجردات او معقولات
صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال من فرض حركتها المستحيلة
نعم يمكن ذلك فيما كانت الاحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام المترتبة
وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة فى تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان
غير متناهيين كما فى اثبات تناهى الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان يتطابق
المبدآن مع سوق البرهان الثانى ان الاحاد قد تكون عوارض متعاقبة
غير متناهية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد ولاجسام متناهية

كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء
الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية
متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احديهما اجزأ الاخرى كما ذكروا اذ على
تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض
وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون
احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد
متصلا بالبعض الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة
من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة
من التسعة الموجودة في ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزأ ثانيا
للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى
ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدنا
العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا
يتصف بكونه جزأ عاشر السلسلة الصغرى في الواقع فنحكم بان ليس بازاء كل
واحد من احاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب
العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى
مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها
في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
بالضرورة وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى
جزأ عاشرا بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى
ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر
آحاد الاولى الى اخره) اي يتصف كل من الآحاد الباقية الاولى بالانطباق على
كل واحد من الآحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد
به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدمنا فالمراد ينطبق
سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية
فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم
التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر احاد الاولى
لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لا حاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان
انطباق الآحاد على الاحاد كان مقدما للمنفصلة التي هي تالية في المتصلة الحاكمة
بانه لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض انطباق احد المبدأين على الاخر فاما
ان ينطبق كل من احاد الاولى على واحد من الثانية او لا ينطبق ومقدما للمتصلة





القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطيات
المتصلة والمنفصلة لا حكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (قوله فان كان تجويزهم
التسلسل الى اخره) الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا
جار في برهان التضايف ايضا فالوجدان في كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس
الدليل الشامل لسائر البراهين واذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله
بناء على امتناع التطبيق مبني على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان
برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء
على ان برهان التطبيق يجري في كل ما جرى فيه سائر البراهين بدون العكس
ولذا كان عمدة من بينها ففي كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه
ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى
ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مما ذكرنا من جريان برهاني
التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت تحقيقه واما برهان التطبيق
فلان جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فانما توجه على
تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بانه ممكن قطعا وبعد ذلك
لا شبهة في جريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ
واما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان
التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف
حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ما الفرق بينه
وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا الايرادين جوابان تحقيقيان
بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيها الثبت بهما مدعى المصنف
في ضمنهما فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا على مجرد جريان برهان
التطبيق بل على مجموع جرياني البرهانين (قوله فقد عرفت فساده من قولنا
ومن البين ان هذا البرهان الى اخره) ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى
اخره مع بيان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان
البرهان لجواز ان يكون انطباق الاحاد على الاحاد محالا مستلزما لاحد المحالين
وان يكون توهمه من قبيل توهم انياب اغوال فقد عرفت اندفاعه مما قدمنا من
امكان ان يكون كل من احاد احدى الجملتين المتغايرتين موجودا بازاء واحد من احاد
الاخرى سواء كانت الاحاد مجتمعة او متعاقبة كيف ولو كان محالا مستلزما لاحد
المحالين لاستلزمه في تطبيق احاد الجملة الكبرى على احاد الصغرى في جملتين
متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه

قوله واما لتخلف
حكم المدعى ههنا
هكذا وقع فيما بعد
في عدة مواضع
ولا يخفى انه لا معنى
لتجويز المستدل
تخلف حكم مدعى
دليله والذي يظهر
من عبارة الشرح
ان قائل حاصل
كلامه ان تجويزهم
ذلك التسلسل اما لعدم
جريان البراهين
او لعدم تخلف حكم
المدعى بناء على عدم
اثباتهم للكل المتعاقب
الاجزاء وجودا
خارجيا والكل باطل
الى آخره
(امام زاده محمد اسعد)

مما حاصله ان صحة التطبيق الذى هو الحكم الاجمالى بان كل واحد من احاد
احديهما منطبق على واحد من احاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما
امتياز الآحاد فى نفسها ووجودها متمازا كل منها عن الاخر وثانيهما اتصاف
تلك الاحاد فى الواقع بالاولية والثانوية والثالثية والتقدم والتأخر والمطابقة
والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التى تتوقف عليها صحة ذلك الحكم
الاجمالى وكلا الامرين موجودان فى الاحاد المجتمعة لا فى المتعاقبة لانها
باعتبار وجودها الخارجى يتحقق امتياز الاحاد فى نفسها لكن باعتبار هذا
الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضى اجتماع
الموصوفات فى الوجود فى ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات
فى التحقيق من الامور الاعتبارية التى لا تعرض لمعروضاتها الا فى الذهن
وباعتبار وجودها فى الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد فى نفسها الا فى الوجود
الذهنى الاجمالى لانها فى هذا الوجود موجودة فى الذهن بصورة وحدانية
لا امتياز لشئ منها عن الآخر فيها ولا فى الوجود الذهنى التفصيلى بان يوجد
كل منها بصورة مغايرة لصورة ما عداه لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا
غير متناهية تفصيلا دفعة وفى زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز فى نفسها فكيف
يتصف فى الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع فى المجتمعة
لا فى المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجى دفعة وهو ظاهر ولا تدريجا لما عرفت
ولا باعتبار وجودها فى الذهن اجمالا او تفصيلا كما ذكره بعض المحققين
فى حاشية حكمة العين فقطعى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لو صح
لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة
ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد
موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالى
فى المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية فى التحقيق
كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها
الذهنى لكن وجودها فى الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيازها
فى نفسها باعتبار الوجود الذى يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتبارى نعم لو بنى
ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات
فى الخارج لا تعرض لمعروضاتها فى الذهن بل فى الخارج لكان له وجه لكن
ذلك الزعم باطل فى التحقيق وبعد البناء على التحقيق لا وجه لذلك الايراد
قطعا واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها فى الذهن اجمالا





لا تتصف بتلك الاضافات فى الواقع وانما لا تتصف لو لم يكن ذلك الوجود
الذهنى الجمالى منتزعا من موجودات متمايزة فى انفسها فى الواقع وليس كذلك
لانه منتزع من تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة فى اوقاتها ومن البين ان تميز
كل موجود فى وقته لا يتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هو انه
لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات المتفرعة
على وجود معروضاتها وامتيازها فى نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء
مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقيتان
لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما فى الذهن منتزعا من الموجود فى نفسه
فى الخارج ومن البين ان هاتين الذهنيتين صادقتان فى المجتمعة دائما ما دام الاحاد
موجودة وفى المتعاقبة حين وجود المتأخر فى الخارج كما عرفت فى السابقية
والمسبوقية وهكذا يصدق فى حق كل واحدين متقابلين كالاثنين والثلاثين
وغيرهما شخصيتان ذهنيتان كذلك او حكم بهما حاكم لكن لما لم يمكن للذهن الحكم
بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا فى صورتى الاجتماع والتعاقب الى الحكم
الكلى الذهنى الحقيقى المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا
فى القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين
ان صدق ذلك الحكم الكلى عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات
المندرجة فيه فلا شبهة فى امكان ان يتصف كل من المبدئين فى الواقع المحقق
بالانطباق على الآخر ولا فى انطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما
ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا او فرضيا وعلى هذا التحقيق يدور جريان
برهان التضايف فى المتعاقبة ايضا فظهر ان برهانى التطبيق والتضايف
جاريان فى المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لا ريب فيه كما حكم به
الامام فخر الدين الرازى بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه فى بعض كتبه (قوله
وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) اى لتخلف حكم المدعى
فى المتعاقبة لا لعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا
بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفى حاشية التجريد حكم
بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سد الجميع مسالك الاوهام (قوله
فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذ لما جاز ان يكون الممكن
باعتبار الوجود اللا ازالى ممكنا وباعتبار الوجود الازلى محالا مستلزما للمحال

فلم لا يجوز ان يكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة فى البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هى مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة فى ان مقتضى البرهان عدم وجودها لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا فى وجود الكل الذى هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا فى الان الى اخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا فى الآن كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم او فى الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما فى وجود البيت المبنى تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما فى وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة فى الخارج احد من العقلاء والا لم يستحق القصار الاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع فى الخارج مع وجود جميع اجزائها فى الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح فى حاشية التجريد نقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة فى الماضى وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح فى ان الوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلثة قسما رابعا هو الوجود فى الدهر ودفعا لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادى العالية موجودة فى الخارج وليس شئ منها آنيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة فى الدهر وليس المراد من هذا القول جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها مجتمعة فى الوجود فى الدهر اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود فى الدهر وانما هى الى الوجود فى الزمان واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كما توهم ههنا الان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة فى الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسيجئ البحث عنه وان كان عبارة





عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هى مقدورات الله فى جانب الابد لجريان البرهانين حينئذ فى انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه آخر وليس مانقله الشارح فى الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف فى المواقف وقد صرح الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ماذكرنا ان قوله فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تتمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا على ان المصنف وشارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالية الثابتات موجودة فى السرمد عندهم لا فى الدهر بل الموجود فى الدهر هو الزمان المتغير واذا قالوا الدهر وعاء الزمان واهله وجد اطلاق الدهر على ما يعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا (قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان الى آخره) لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خلفى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر فى منع الخلو اعنى كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم التساوى او التناهى وبطلانهما قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور المتعاقبة واشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعنى التساوى والتناهى يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد فى المجتمعة الغير المترتبة الآحاد يثبت جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثانى للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف فى المواقف فمراده ان هذين المحذورين يجريان فى صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهى على عدم التناهى واستحالته فظاهران واما لزوم تساوى الجزء والكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالته فلما ذكره ولاجل الاشارة الى ماذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان فى صورة التعاقب

ومما يدل على ماذكرناه ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا او عرضا غير الكم اوكما ( قوله فليتأمل ) يحتمل الوجوه الاول مااشرنا من التحقيق فى امكان التطبيق الاجمالى فى المتعاقبة ايضا الثانى التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للعددين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفى وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحرفى الثالث ان ماذكره ههنا كما سيأتى موقوف على كون العدد العارض للجزء جزأ من العدد العارض للكل وسيجى البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا فى الخارج واذا لم يجتمع الاحاد فى الوجود الخارجى فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية فى التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا فى الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهنى يكفيه وجود المعروض فى الذهن كعروض الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلا يتم البرهان فى ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد فى الواقع بل فى مجرد التوهم واما الجواب فبان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذى يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض انفس الماديات اوصورها الخيالية لا مطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح فى التحقيق السادس مااشرنا من ان قوله فان العدد الذى الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوى بل مسوق لبيان لزوم تساوى جزء العدد العارض لكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهى لزوما واستحالة ظاهر السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهى الابعاد باجراء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم فى آخر بحث الحدوث بتناهى الامتداد المكانى قطعا من غير ايراد دليل هناك ( قوله واعلم ان الفلاسفة الى آخره ) لعله معطوف على الامر بالتأمل اى اذا عرفت ماذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره او على المحذوف اى افهم ماذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى





الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان ( قوله اذ لا نظام فيها مضبوطا فى نفسها ) لا بحسب وجودها فى الخارج لعدم ترتب الاحاد فى نفسها وضعا او طبعا ولا بحسب وجودها فى الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها فى الوجود الذهنى الاجمالى موجودة بصورة وحدانية لا تميز للاحاد فيها والوجود الذهنى التفصيلى غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولية وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الاحاد بتلك الاضافات فى الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد تنطبق سائر الاحاد على الاحاد كل لنظيره فى الواقع كما ذكروه فى المتعاقبة ( قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره ) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونهما مترتبة فى الحدوث زمانا وفصله فى الرسالة بل بجريان برهان التضايف كما اشرنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق فى مطلق الامور المجتمعة فى الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره ههنا اذ ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتى وصرح فى الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها فى زعمهم لا فى الواقع وما ذكره الشريف المحقق فى حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها الا لانها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذى له مدخل فى حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض احادها اعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق احادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة فى نفس الامر لكانت الاحاد المعدومة ايضا منطبقة فى نفس الامر حال عدمها فدفوع بان تلك الحركات والابدان المنعدمة قد ضبطها وجود خارجى فى ازمنتها فلا بأس فى انطباق بعضها لبعض حال عدمها فى الواقع كما فى المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا فى المجتمعة فلا يجب تتالى الاحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان فى المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من احادها شرائط واسبابا كما لا يخفى ( قوله قلت ان كفى التطبيق الاجمالى الى آخره ) يعنى التطبيق الاجمالى

امان يكفى فى المرتبة المجتمعة او لا يكفى فيها وكلما كفى فيها يجرى فى غير المرتبة ايضا
وكلما لم يكف فيها لم يجر فى المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجرى فى غير
المرتبة او لا يجرى فى المرتبة المجتمعة والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل
الاشتراط الثانى ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه
الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان
تساقطا فى اين الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد
من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه
او لم يكن بين الاحاد ترتب ذاتى لم يمكن الى آخره واذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع
المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (قوله فهو جار
فى غير المرتبة) اى ذلك التطبيق الاجمالى الكافى فى المرتبة هو بعينه جار
فى غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف
الاحاد فى الواقع بالاولية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر
الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغنى عنه فى التطبيق الاجمالى فى المرتبة
اذ يكفى مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع
مجرد اتصاف كل من الاحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين
واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج
الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه
مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية
الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الاحاد
الباقية للجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى
او لا يكون فيلزم التناهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالى هو بعينه جار
فى غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالى مجرد
(قوله بان يلاحظ العقل الى آخره) بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق
المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى جانب
التناهى او فى الاوساط الا يرى انا اذا اوردنا الترديد فى المرتبة قبل اعتبار
تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثانى ويمنع لزوم التناهى فى جانب
اللاتناهى مستندا بان الزيادة فى جانب التناهى ولذا احتاجوا الى تطبيق
المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى
فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدئين
وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين فى الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق





هذا المقام (قوله ودعوى الى آخره) ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اى
حكم بلا دليل فيكون ممنوعا او حكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه
فيكون باطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا
لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه فى غير المرتبة مستندا بالفرق فلا بد
من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (قوله بل لهم ان يدفعوا الى
آخره) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم
ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين
بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق فى غير المرتبة بان يمنعوا
جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناهى بناء على جواز ان يكون
الزيادة فى الاوساط لا فى جانب اللاتناهى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان
التطبيق الاجمالى فى غير المرتبة لا يكفى فى بطلان الاشتراط الثانى بل لا بد من جريان
برهان التطبيق فى تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضة
عن دليلهم فبتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالى هو التطبيق الاجمالى
المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى وذلك التطبيق حاصل فى المرتبة
لا فى غيرها لحصول الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك
الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم
ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية
للجملة الكبرى بازاء واحدا ومتعدد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى وليس
كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية نعلى ذلك
التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط
الثانية بل لا بد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى قطعا كما لا يخفى على
ذوى البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما ذكره بعد (قوله
ولى ههنا كلام يندفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان
اشتراط ترتب الاحاد بان يقال او وجد جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت
مرتبة الاحاد او لا بل سواء كانت مجتمعة او متعاقبة او وجد هناك موجودات مترتبة
بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء للبعض الآخر والجزء متقدم
على الكل طبعا ويجرى فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم تناهى الاحاد
ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لا يمكن للعقل حينئذ التطبيق او لم يكن
هناك موجودات مترتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع

قوله لو جعل كل واحد
من الاحاد الباقية
للجملة الكبرى الى
آخره الصواب لو
جعل كل واحد من
الاحاد الباقية للجملة
الصغرى بازاء واحد
ومتعدد من الاحاد
الباقية للجملة الكبرى
فان تعميم الاحاد من
واحد ومتعدد انما
هو فيما بين احاد الجملة
الكبرى اذ هى المشتملة
على الزيادة
(امام زاده)
(محمد اسعد)

فبتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتباره ملاحظة التطبيق الاجمالى بين الاحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الاحاد (قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخرة) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على المبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل انظيره فى مرتبته من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة الجزء للكل لتساوى مجموعانهما حينئذ اولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لاتناهيهما اللازم لفرض عدم تناهى الاحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهى المجموعات الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت بل يلزم منه تناهى احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الاحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ماتوهمه هذا السائل انما يرد لو لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا فى البعض الآخر اندراج الجزء فى الكل كعشر جمل متباينة بالذات غير متناهية الاحاد وليس كذلك فمنتهى المجموعات التى يندرج بعضها فى بعض هو المجموع الذى لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات التى كان عدتها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متواليين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية احادا متناهية وهى التى اسقطناها واذا ضم الاثنان الذى هو من جملة المجموع الاول الى تلك الاحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة احاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب





من تسعة احاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثانى من الاول بازاء الثانى من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية احاد هى تفاضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذى هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الاحاد الثمانية المتناهية كان مجموع احاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى اخره) هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة فى ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على لمجموع بلا واحد الى آخره فراده وان شئت فى بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الاحاد مجموعات مترتبة هى مراتب الاعداد الغير المتناهية التى بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعروضات تلك المراتب ويجرى برهان التطبيق فى تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهائهما فى مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التى كل مرتبة منها متناهية الاحاد ومجموع الاحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تناهى الاعداد العارضة وتناهى الاحاد المعروضة لها اما جريان البرهان فى سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه فى سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجرى فى سلسلة الاعداد التى لاتميز لها فى نفس الامر وهى الاعداد التى لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها تميز فى الواقع فيجرى البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكله او انتهاء مراتبه على تقدير لاتناهيه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجد امور غير متناهية يلزم ان يوجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والآخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة الاولى ويجرى برهان التطبيق فى كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك فى الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد اخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثانى فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الاخر وكل منهما غير متناهى المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات

مترتبة هی معروضات تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهی لا
يزيد عليه واحدا او عددا آخر لانه انما لا يزيد عليه فی جانب اللاتناهی لا فی جانب
التناهی كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل
ههنا فی جانب المعلولات اذ العلة الاولی التی هی الواحد متعين ليس قبله علة
اخری وفيما سبق فی جانب العلل اذ المتعين هو المعلول الاخير الذی هو المجموع
الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا اوهام فاسدة مبنية علی الغفول عن
سياق كلام الشارح وسياقه منها ما قيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد
والاثنين وغيرهما تحققها فی اصل الامور الغير المتناهية لا تحققها فی المجموعات
المذكورة ولا حاجة الی اثبات تلك المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن
التطبيق فی نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء علی اثبات الترتب بينها باعتبار
عروض العدد وان لم يكن بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها
وحاصله لا بد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثانی منها مترتب
علی الواحد والثالث علی الثانی وهكذا فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الی
آخره وليت شعری ما معنی ترتب الثانی علی الواحد والثالث علی الثانی من الاحاد
الغير المترتبة بوجه وان المترتب علی الواحد هو الاثنان وعلی الاثنين هو الثلثة كما هو
صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للاحاد لا للمجموعات
لكن بعد عروضها للاحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها
ما قيل هذا طريق آخر فی اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الاحاد ترتب
بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع
مثل الواحد والاثنين والثلثة ولا يخفی ان ما سيجئ من قوله ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التی تحته الی آخره صريح فی انه جعل معروض العدد الفوقانی مترتبا
علی معروض العدد التحتانی بالذات لا بتبعية ترتب العدد الفوقانی علی العدد
التحتانی وبالجملة ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذی يساوی جزؤه
كله يدل علی ان مراده اثبات الترتب الذاتی بين مراتب الاعداد العارضة وما سيجئ
منه يدل علی ان مراده اثبات الترتب الذاتی بين معروضات المراتب فثبت ما قلنا من
ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا
السؤال امران احدهما شهرة ما اشتهر عن ارسطاليس وثانيهما توهم ان كون
معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر موقوف علی كون العدد
الاقل جزأ من العدد الاكثر ومورده الملازمة فی الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم

قوله وليت شعری الی
آخره لا يقال لعل
مراده ان الثانی
من حيث انه ثان ای
من حيث اتصافه
بالثانوية يتوقف علی
الواحد من حيث
انه واحد وهكذا
الكلام فی الثالث
والرابع الی غير النهاية
لانا نقول الثانوية
والثالثية واخواتها
انما تعرض الاحاد
فی نفس الامر اذا كان
لها ترتب فی نفسها
واما اذا لم يكن لها
ترتب فی ذاتها
فعروضها لها باعتبار
الذهن واحدا منها
مبدأ وواحدا آخر
ثانيا وثالثا وهكذا
وينقطع ٨





انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات
مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك لو كان العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر بان
يتركب العدد من الاعداد التی تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاليس
خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزأ من الاكثر لم يكن معروض الاقل
ايضا جزأ من معروض الاكثر فليس هناك سوی الاحاد موجودات مترتبة
لا فی عوارض الاعداد ولا فی المعروضات وينقدح منه ما الحقه من جريان
برهان التطبيق فی الامور المتعاقبة المبنی علی لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما
كان ما ذكره السائل لايضاح سنده صالحا للاستدلال علی خلاف ما ادعاه
من استلزام الترتب استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل
لان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التی تحته فلا موجود هناك
سوی الاحاد لا فی الاعداد العارضة ولا فی المعدودات المعروضة فلذا اشتغل
فی مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولا ثم باثبات الملازمة الممنوعة ثانيا كما لا يخفی
(قوله فان تركب العشرة الی آخره) تلخيصه العشرة اما ان تتركب من ستة
واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا
واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه
الصور واما ان لا تتركب من شئ من هذه الصور لا علی سبيل الانفراد
ولا علی سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان
من غير مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقايق مختلفة والثانی
باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال فی المواقف وشرحه وكل
عدد يتقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال
ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التی يتوهم تركبها منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه
الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فی حقيقتها بل هی عشرة مرة واحدة
وربما يستدل علی ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولی
من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وخمسة فان تركب
من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشئ
عما هو ذاتی له لان كل واحد منها كاف فی تقويمها فيستغنی به عما عداه
فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين

٧ الاعتبار فلا وجود
لها فی نفس الامر
بخلاف الاثنين والثلثة
وسائر مراتب الاعداد
التی هی امور اعتبارية
ايضا فان مبادی
انتزاعهما موجودة
فی ضمن المجموع
الموجود فتكون
موجودة بالفعل
فی نفس الامر نعم
لو كان مبادی انتزاع
الثانی والثالث
وغيرهما موجودة
ايضا بدون الاعتبار
بان يكون هناك بعد
تعين المبدأ ما يوجب
الثانوية والثالثية
وامثالهما لكان لها
وجود فی نفس الامر
ايضا وان لم ينتزع
بالفعل فافهم منه

جميعها اذ لا مدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى
يبنى بحقيقة العشرة هو الوحدات ففى ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض
الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد
فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا و يجاب
بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول (قوله قلت هذا الكلام الى آخره) يعنى نختار ان العدد مركب من جميع
الاعداد التى تحته ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع
موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك او كان لكل عدد صورة
نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة
عن محض الوحدات التى ليس ورائها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك
النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر
مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس
الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا
كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس
الا نوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع
درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين فى الجمع الاول
على درهم من ذهب وفى الجمع الثانى على درهم من رصاص فالمجموع فى الاول
يكون مركبا من الفضة والذهب وفى الثانى يكون مركبا من الفضة والرصاص
وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان
مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقية
والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التى هى
الواحدات ههنا غير كافية فى تقويم النوع المركب بل لا بد من الجزء الصورى
جواهرا كان كالصور النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية
لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر فجواز
كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التى هى الاجزاء
المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد
نوعا الى آخره يعنى لا دليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة
المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم فى اكثر
المواد لا ينافى تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة





من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا لا فى انواع الكم
المتصل فقط كما توهموا ههنا (قوله والعجب ان بعض المتأخرين الى آخره)
يعنى ان نفى ارسطاليس له وجه لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع
الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور سائر الانواع منها
وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفى ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها
صورة نوعية وراء الوحدات فمما يتعجب منه اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور
المذكور والحال ان من البين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد
ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما
اولا فلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز
ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فممنوع كيف و يلزمه
محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد
التى تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به فى المواقف بل هو العمدة
ههنا كما نقلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوى ملكة
الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى
التضعيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها فى علمى الحساب والهندسة
فلا نزاع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع فى ان ذلك الجزء
عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان
الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية
الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم قسموا المركب الى حقيقى هو
ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية
لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا و يترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان
وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية
وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو ما لم يفض على مجموع الاجزاء
المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف عن محض الاحاد وعلى هذا ليس
للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية
والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير المؤلف عن
الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كالعسكر مع تلك الهيئة
السريرية على ان تكون داخلة فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا
الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فقول مراد ارسطو

وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثانى كالعسكر لامن قبيل القسم الاول ولامن قبيل السرير لزوم المحذورين المذكورين فرادهم بقولهم لامن الاعداد هى اعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت داخلة فى ذواتها كالصورة النوعية الانسانية اوعارضة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفى تركبه من الاعداد التى تحته (قوله ومن البين ان واحدا الى آخره) يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الواحدات الثلث مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين بديهى ربما ينبه عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولاخارجا عنه بداهة فثبت كونه جزأ للحصر العقلى فى ان الشيئين المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الاخر فى الواقع اوجزءه اوخارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزأ من الثلثة فقد ثبت كون العدد جزء من العدد اذلافرق بين عدد وعدد آخر فى هذا الباب فثبت الملازمة الممنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزأ من العدد يستلزم كون معروض الاول جزأ من معروض الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد ففى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البين اثبات للملازمة الممنوعة قيل سنح لى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هوان الوحدة تصدق على الوحدات اذكل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح فى حاشية التجريد والظاهر ان مايصدق عليه الوحدة لايصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد فى ذلك من صورة نوعية واجيب بان ماليس بداخل تحت الكم هوالوحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هوالوحدات الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لامطلقا كما حققه الشارح فى حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لاتكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولابد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد





مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثانى قطعا واقول سنح لى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لايمتاز عن سائر انواع العدد بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولابان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هوالوحدات الكثيرة الثلث او بان يقال هوالوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد والناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والا لكان نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والا لكان تصور حقيقة الثلثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثانى ومن البين ان مفهوم الزائدة على الاثنين واحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلثة ومأخوذا من الوحدة الاخير لامن الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فى التحقيق فالوحدة الواحدة هى الواحد وتصور الواحد بديهى فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلثة وهكذا الى غير النهاية فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هوان الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تناهى النفوس الناطقة المجردة الابدية بعد حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن فى عروض الاعداد للمجردات كلام فاللايق ان يتعرض بتحقيق عروضها لها فى الواقع ههنا ليتم هذا الجواب بلا ريبة نعم الجواب الذى يذكره بعد لايرد عليه ذلك (قوله ثم عدم تركب العدد الى آخره) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم تثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبوت تلك الملازمة بداهة ينبه عليها بان يقال لاريب فى ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع زيد وعمرو وخالد شيئان يخبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصر عقلا فى ان يكون عينه اوجزءه اوخارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة فتعين كونه جزأ ففى هذا القول ابطال للمنشأ الثانى من منشأى السؤال كما ان قوله ومن البين ان واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من استلزام الترتب فى جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته كما توهمه السائل لانه ثابت

قطعا وان انتفى التركب المذكور نعم على تقدير ثبوت التركب يثبت الاستلزام فى كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات الملازمة الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام فى احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبنى على اثباته فى كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا فى التراخى فى الرتبة اذلا تراخى بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمرو الى آخره) لم يرد ان زيدا شخص وعمرا شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما بناء على ماذكره المصنف فى المواقف من ان مطلق الوحدة مساوق للوجود فكل ماله وحدة فى الجملة واواعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة فى الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتبارى كالعدد و الخطين ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتبارى آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثانى كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذى ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذى نقله عن ارسطا ليس فانه يجرى فى معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعددية فى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق فى الافراد المنفصلة لكل كلى حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخطين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون صورة النوعية وراء صورتيهما ومجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثانى لتوجه عليه تلك المنافاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واما ماقيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع او جد هناك موجود رابع هو مجموع الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله





برهان التطبيق وفاقا فدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع ماهو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزأ مباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار العقلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتنقطع بانقطاع الاعتبار (قوله اى معروض الهيئة) الاجتماعية انما فسره بذلك لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع والتفرق اللذين هما من اقسام الكون فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد اوفى ازمنة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما حيز آخر او متفرقين بان يكون بينهما حيز آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد اولا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثانى فلا مجموع هناك بل الاحاد قلت نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لا باعتبار وجوده فى الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان لا يكون هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الاحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة وهو المحقق الطوسى وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذى هو الواحد الحقيقى مصدرا لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا

لثلثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا
الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا
العقل العاشر اذلم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك اخر عندهم بل لما فى جوف فلك القمر
من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد
واورد عليهم الامام فخر الدين الرازى فى شرح الاشارات بان هذه الاوصاف
صفات اعتبارية فى التحقيق فان كفت فى التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات
اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم
المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم
بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة المعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر
الاعتبارات من غير خلل فى قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين
اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه
المحقق الطوسى بان المختار فى مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية التى هى تلك الاوصاف الثلثة مثلا فان استنادها
الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر فى كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن ا
اى عن المبدأ الاول ب اى العقل الاول وعن ب اى وعن العقل الاول ج اى العقل
الثانى وعن مجموع اب ج اى عن مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى ما يطلق
عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها د اى الفلك الاعظم
المتكثر فى ذاته بان يصدر عن مجموع اب نفسه المجردة وعن مجموع ب ج
هيولاه وعن مجموع اج صورته الجسمية وعن مجموع اب ج حقيقة صورته
النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم
واجزاؤه الثلثة فى مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اى بواسطة واحدة
هى العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الاحاد
الثلثة اربعة موجودات متباينة الاثار ثلثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل
كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجودة موجودة فى مرتبة
الايجاد بداهة وجعل الثنائيات فى جملة الثلاثية فليس شئ منها خارجا عن
مجموع الثلثة ولا عينه لتباين الاثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا
من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الاحاد مجموعات
موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله وعلى هذا يبتنى البرهان الخ)
تأييد اخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره فى الرسالة من ان لهم





فى اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
والاخر لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففى الطريق
الاول يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفى الطريق الثانى بالعكس
( قوله فان محصله الخ ) يعنى لولا الواجب فى جملة الموجودات لترتب الممكنات
الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل فى وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب
الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند ذلك لاستند
المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة
واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخلفى فظاهرة واما الكبرى فلان
ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة
واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند الى علة فعلته اما نفس المجموع
او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشئ علة لنفسه
بداهة واما الثانى فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون
ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان الموجود الخارج عن جميع
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى
الواجب على تقدير ان لا يكون شئ منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع النقيضين
وفى قوله مستند الى علته الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب
بمجرد احاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لامكان جميع
اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان
وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الاحاد واذا ثبت ذلك فى جانب الكل
ثبت ايضا فى جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا
لم يكن الترديد حاصرا فيكون المراد بالجزء فى قولهم ما هو الجزء فى الواقع سواء
كان واحدا او كثيرا لا ما هو الجزء ولو بحسب فرض العقل والغرض ابطال علية
الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا
فثبت ان المجموع الموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى
عليه ( قوله ولا قدح فى هذا الدليل الخ ) يعنى كما ان نفس البرهان مبنى على كون
المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون
ما قبل المعلول الاخير من المجموع علة المعلول الاخير بالذات وللمجموع
المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك
الجزء علة لنفسه وهكذا فى كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله

قوله بل واجبا بل
واحدا لا متعددا
اذ المتعدد ممكن يحتاج
الى اجزائه فتأمل
*

فى الرسالة فقد جوزوا فى هذا القدح كون مجموع ماقبل المعلول علة موجدة المعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزأ من الثانى ثم الحصر المذكور فى كلامه اضافى بالنسبة الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الاحاد يعنى لم يقدحوا فيه بان يقال لانسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ماقيل ان اراد انه لاقدح فيه اصلا الا بهذا القدح فيكذبه ما فى الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لاقدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدح فينافيه ايضا انه قد دفعه فى الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه فى الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة فى الخارج ثم اجاب عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولاشك فى وجود الكل هناك وراء الاحاد قلت مراده لاقدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به فى الرسالة الا بهذا القدح لا بان لايكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) المتوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علته فى السلسلة ولاشئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ (قوله وهم فاسد مخالف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الاحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص فى ابتدا الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال لبساء بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائيين او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا فى ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الموجود لابشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التى لاتصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموعى وذلك

قوله بان هناك غير كل واحد من الاحاد موجودا آخر اقول فى هذه الحاشية نظر من وجوه اما اولا فلان بيان موجود آخر بقوله سواء كان شخصا واحدا او شخصين فصاعدا ينافى قوله ليس مرادهم ان هناك شخصا آخر مغايرا للاحاد واما ثانيا فلان المجموع المتنازع فى بقاء وجوده الشخصى بعد الانفصال شخص مجعول ربما يكون له صورة نوعية تزول بالانفصال كما فى الاجسام المركبة والمجموع الحاصل باتصال الاحاد ليس بشخص مجعول فاين هذا من ذلك واما ثالثا فلان كون بعض الالفاظ موضوعا للكل المجموعى وغير مستعمل فى الكل الافرادى لايستلزم امرا موجودا وراء الاحاد بل الهيئة الاجتماعية يدل عليه ٢





باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم فى الجسم بعد الانفصال فى ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعى بديهى وانما النزاع فى ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصى الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من ان ليس هناك شئ يحتاج الى العلة بعد الاحاد فوهم اخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا اخر مغايرا للاحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الاحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الاحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الاحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الاحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على كل منها كذلك مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفى للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل المجموعى وراء الكل الافرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة مترتبة ولايتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الاحاد وان اشتبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعى كالافرادى شئ يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او ممتنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثانى باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الاحاد الموجودة وليس له جزء اخر كالهيئة الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الاحاد وكل شئ وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزما ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منعا او نقضا لدليل المعارضة بانه مستلزم ابطلان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت الخ) من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات بالطريق الذى هو الذى ذكره وتلخيصه او صح ما ذكرته من استلزام الترتب لجرى البرهان فى معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمى بناء على انه يجرى حينئذ فى كل جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذى هو التناهى والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتب الذى تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ما ذكروه من بطلان اشتراط ترتب الاحاد لانه ٩ اشارة الى عدم جريانه

٢ تفسيرهم اضمحلال معنى الجمعية ببطلان الهيئة الاجتماعية فيما نسب اليه واما رابعا فلان حاصل ما افاده بقوله بل مرادهم ان كلا من الاحاد الى آخره ان المجموع عبارة عن الاحاد الموجودة حتى استدل على وجوده بوجودها ونفى ان يكون له علة مستقلة وجعل مستقلا فعليك بطريقة جماعة المتكلمين فى اجراء البرهان مستغنيا عما ذهب اليه الش المتفرد عن الاخوان (امامزاده محمد اسعد)

٩ قوله اشارة الى عدم آه حيث منع من طرفهم جريان البرهان فى تطبيق غير المترتبة بجواز وقوع الزيادة فى الاوساط لا فى جانب اللاتناهى فاستفيد منه منع جريانه فى المعلومات فكيف يسوغ له المعارضة على بطلان اشتراط ترتب الآحاد بلزوم جريانه فى المعلومات بخلاف ما ذا كان معارضة ٤

فى المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ)
اى لا نسلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان فى المعلومات وانما يلزم ذلك
لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة
وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد
فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك
احاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر
ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية
اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات
الغير المتناهية علم اجمالى بصورة وحدانية مرتسمة فى العقل الفعال بناء على
ان المعلومات لما كانت مرتبة عندهم بحسب الوجود الخارجى وكان العلم
بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مترتبة فى الوجود العلمى ايضا كما اشار اليه
بعض المحققين وكانت مجتمعة فى ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور
مفصلة مرتسمة فى العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود
الشرطين فيلزم اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا
لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان
ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالى ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان
البرهان فانساق بالضرورة فى زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه
ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور
الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل
مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد فى المعلومات بحسب علمه
ذهب الاول الى الاجمال الاول وذهب الثانى الى نفى العلم بالاشياء الغير المتناهية
للثانى لكن ذلك النفى بمعنى نفى التعدد فى المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفى العلم عن
بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم
التعدد وذلك البعض حينئذ يقول بالاجمال ولا دليل فى كلام الشارح على
ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ما هو التحقيق
عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين
بل الظاهر ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة
الى القدح فيما ذكره المصنف فى المواقف وغيره فى جواب الفرقة الزاعمة بانه
تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا يلزم

على دعوى استلزام
الترتيب فان لزوم
جريانه فى المعلومات
على هذا التقرير
بترتب المجموعات
فلا مجال لمنع جريانه
حينئذ بجواز وقوع
الزيادة فى الاوساط
( امام زاده محمد
اسعد )





ان يعلم علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم
ان يعلم علمه بعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل فى العلوم وهو محال ببرهان التطبيق
واجاب عنه المصنف بانه تسلسل فى الاضافات التى هى تعلقات صفة العلم
والتسلسل فى الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل
الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية فى علمه تعالى دفعة لان العلم
بالشئ والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة
وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان فى مطلق الموجودات الخارجية والعلمية
بل يجرى فى انفس تلك الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست
مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم
التفصيلى بل لا بد من القول بالعلم الاجمالى (قوله فان قلت معلومات الله غير متناهية
الخ) اثبات للملازمة الممنوعة مع الاشارة الى ان ما ذكره المانع فى مقام السند لا يصلح
للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبنى على ما ذكره اهل
الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف
فى تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد فى المعلومات وبهذا
يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد فى المعلومات الخ واما القول
بان توجه السؤال باجتماع كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجى فبعيد من
عنوان المعلومات فتدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلخيص الجواب ان
اريد بجريان برهان التطبيق فى المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجى
فالجريان مسلم وعدم التناهى ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه
وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة فى الخارج متناهية فى كل زمان
وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقفة فى الخروج من القوة الى الفعل
عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار
وجودها العلمى فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالى ان يكون
جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة فى العلم بصورة واحدة فكما لا تعدد
فى العلم لا تعدد فى الصورة المعلومة بالفعل فى هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على
مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف فى مقام المنع ولا يتوقف على الحكم
بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق
مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا فى صحته بدون الشرط الثانى مع ان
حدوث العالم ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون

الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثانى بقى ان فى كلامه اشارة الى
ان عدم تناهى معلومات الله بحسب الوجود الخارجى لو صح فانما يصح بناء على
مازعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال
باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ماقيل حدوث العالم لا يقتضى كون
المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية
حادثة دفعة فى زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما
ماقاله ذلك القائل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعا للسند ايضا
مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب
الغير المتناهى يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة
تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لانا نقول الامور المتعاقبة مطلقا
حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود
العينى بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا فى سائر المدارك ولذا
جرى البرهان فى الصور العلمية التى هى من الامور الاعتبارية فى التحقق وجعله
من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق فى محله (قوله فهى هناك متحدة
غير متكثرة) فقوله فى بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا
مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض (قوله واعلم
ان المتكلمين الى آخره) يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب
المتكلمين النافين للوجود الذهنى بان يقال ان اريد جريان التطبيق فى المعلومات
بحسب وجودها الخارجى فسلمنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها
بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها
بحسب الوجود العلمى فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهنى بمعنى الوجود
العلمى عند المتكلمين وانما يجرى فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفى
الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث
فى الازل اذ لا وجود لها فى الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى فى الازل اجابوا
عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة
معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التى لا وجود لها لا فى الخارج
ولا فى العلم معدومة صرفة لا تميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها فى الازل
لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جلية فلذا جعلوا معلومات الله
تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمقدوراته تعالى كما شحنوا به كتبهم

قوله بضرب من
التشبيه اى تشبيه
الصور الذهنية فانها
لا تقبل القسمة و اللا
قسمة باعتبار وجودها
الذهنى كالكيف
باعتبار وجوده
الخارجى بناء على ان
العلم من الامور
الاعتبارية (امام زاده
محمد اسعد )





فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية
فى معلومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لا ازليا
يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصرى من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت
حدوثها لا فى الازل تعالى شانه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمى الاجمالى فى
التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تناهى المعلومات وانتقاض البرهان وههنا
ابحاث لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها الاول ان من المتكلمين النافين للوجود
الذهنى من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت فى الخارج فى نفسه منفكا عن
الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة فى ذواتها فى الخارج فلا تكون
معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه
الشريف المحقق فى شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتبارى
يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة
حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما
يندفع اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية
وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على
الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتميز لا فى الخارج ولا فى الذهن والجواب ان
مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهنى له مع القول بنفى ثبوت المعدومات
الممكنة فى الخارج كالاشاعرة مع ان ماذهبوا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات
التى لا تميز لها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالممتنع بالكنه اذ لا ذات له وانما يمكن
بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجها له كما اشار اليه ابن سينا واشار
اليه المصنف فى المواقف فى توجيه كلام ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا
على ماذهبوا يجرى برهان التطبيق فى الثابتات ايضا لان الكون فى الاعيان
يستلزم الجريان سواء سمى ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد
للتجريد فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان الثانى ان من المتكلمين
النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز المعدومات
مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة كما اشار اليه المصنف فى المواقف حيث قال والحق
ان الخلاف فى تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فمن
اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال
ان التمايز الذى يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمايز
المعدومات فى انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازانى

المتكلمون نافون

وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهنى قائلون بتمايزها وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنى قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها فى الخارج ولا فى الذهن فمدفوع بما ذكره نفسه فى بحث الوجود الذهنى من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لا شبهة ان التميز عن الغير يقتضى وجود المتميز او ثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز موجودا فى الخارج او فى الذهن او ثابتا فى الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا فى الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهنى مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجى كما صرح به المصنف فى بحث الوجود الذهنى ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجى وبين الثبوت الخارجى باطلا فى التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز فى نفسه فهو اما موجود فى الخارج او فى الذهن فاذا لم يكن موجودا فى شئ منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم ❁ فى الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شئ بانه متميز وكل متميز ثابت فى الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن فى ذاته القدر الثابت فى الممتنع وهو التميز الذهنى فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتنع ثابتا فى الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليكم تصويره حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متمايزة فى نفسها فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف فى الجريان او لا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل فى اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم فى الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة فى الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء فى ان تلك الصورة مساوية للشمس فى الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل





المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبتيه كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان تكون مثالا وشبحا لها حادثا فى النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم فى نفى الوجود الذهنى بانه لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين ان احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد فى الذهن نفس النار لا امثالها وشبحها وليسوا بقائلين بعالم المثل فثبت ما ذكرنا فمع القول بان انفس الحوادث ليست بموجودة فى الازل لا فى الخارج ولا فى العلم امكن تعلق العلم بها فى الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها واشباحها التى هى الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ولا يلزمهم عدم تعلق العلم بانفس الحوادث فى الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلهذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلى وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات معلومة له تعالى فى الازل او لم يتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها والجواب اما ان تكون انفس الحوادث متصفة فى الازل بالمعلومية او لا تتصف وعلى الثانى يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج او فى العلم لان صدق الموجبة يتوقف على وجود الموضوع فى ظرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها فى الازل ثبوتا حقيقيا فى نفس الامر لا ثبوتا فرضيا بمعنى او وجد كان معلوما لزم ان توجد الحوادث فى الازل فى نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس الامرى منحصر فى الوجود الخارجى والعلمى لا ثالث لهما فى التحقيق هذا خلاصة ما حققه الشارح فى كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة فى الازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهنى لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبنى على هذا التحقيق وايضا يجرى برهان التطبيق فى تلك الامثال والاشباح على المذهبين فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار فى كل جملة متميزة الآحاد فى نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هى انفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم المثال او من هذا العالم فيلزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخلص عن هذين المحذورين مع عدم الوقوع فى ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تخلص من ورطة وتوقع فى اخرى الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بحصولى بتعلق العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضورى بحضور

ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لايدخل تحت تصاريف
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل فى وقته ونسبته
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية
فيتعلق الصفة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لايزال وتلخيصه ان المصحح
للتعلق الازلى وجودات الحوادث فيما لايزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى
انه اسلم من الالتجاء الى العلم الاجمالى لما فيه مافيه والجواب ان حضور المعدوم
الصرف الذى لاتميز له فى الازل اصلا عند الواجب تعالى بديهى البطلان فضلا
عن حضوره ازلا وابدا كما قال المولى الخيالى وايضا لايتم فى حضور الممتنعات ولا فى
حضور المعدومات الممكنة التى لاتوجد ابدا بل ولا يصح فى حضور الحوادث
الموجودة ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية
حاضرة ازلا وابدا ويبطله برهان التطبيق الثانى ان وجوداتها موقوفة على
الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلى بها
وجوداتها اللايزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا
احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث فى العقل
الفعال واو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها فى ذات الواجب مخالفا لاصول
الحكماء كما صرح به بعض المحققين فى حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح
ان ماذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقى
كالعلم بان زيدا يعصى فى وقت كذا وهذا القدر يكفيهم فى دفع الجبر عن افعال
العباد لا محمول على ماهو اعم من التصورى كالعلم بنفس زيد وبنفس عصيانه فان
ايجادهما مسبوق بالعلم التصورى المتعلق بهما كما يشاهد فى ان علمنا بان السرير
موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بنائه الموقوف على
تصوره اولا فغاية الامر توقف العلم التصديقى على تصور اطرافه ولابأس فيه
فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخامس ماقيل استحالة تعلق العالم بالمعدوم
الصرف ممنوعة فى التعلق العلمى ودعوى البداهة غير مسموعة وما يتوهم من
ان التعلق نسبة وهى تقتضى وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع فى النسبة العلمية
فانها لاتقتضى وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديرى كاف فيها على
انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر
والمقدور ضرورة واتفاقا واما ماذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر من
بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن

قوله محمول على العلم التصديقى الى آخر وما يقال ليس للواجب تعالى علم منقسم الى التصورى والتصديقى مدفوع بانه لاشبهة فى ان له تعالى علما متعلقا بالنسبة واطرافها فالمتعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها شبيه بعلومنا التصديقية وبغيرهما شبيه بعلومنا التصورية ومرادنا ذلك وان لم يسموهما بالتصور والتصديق اللذين هما قسما العلم الحادث او علم الممكن واشار الى ماذكرنا بعض الافاضل فى حاشية الخيالى ✠





لزوم التغير فى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما فى شرح المواقف حتى ذكر بعضهم
ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها
ستجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل كما فى الحاشية
الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم
الصرف فان العلم بالشئ اما بحضور ذلك الشئ بذاته عند العالم كما فى العلم
الحضورى واما بحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما فى العلم
الحصولى الانفعالى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما فى العلم
الحصولى الفعلى ولما كان العلم بالشئ موجبا لتميز المعلوم عند العالم وموجبا
للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم فى الواقع يلزم ان
يتعلق العالم بشئ متميز هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة فى علمه فمعنى تعلق
العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته
عنده وهذا يجرى مجرى ان يقال علمت شيئا لاوجود له فى الخارج ولم يخطر ببالى
صورته اصلا وهذا سفسطة بينة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين
بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وهم المتكلمون لايندفع عنهم الاشكال بالعلم
بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهنى او باثبات تميز آخر غير الوجود كما نقلنا
بل نقول لو تحقق الاضافة فى الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط
هو العالم يلزم تحقق احد المتضايفين هما العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو
باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايف ولهذا شنعوا على ابى هاشم حيث
اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفى المعلوم المستحيل
وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات
المعدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على وجود
المتصف بداهة او على تميزه فى ظرف من الظروف اعنى الخارج والذهن
وماذكره من الوجود التقديرى انما يكفى فى تحقق العلم تقديرا وفرضا لاتحقيقا
والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه
على النافين للوجود الذهنى ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة فى الخارج
متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة
بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات فى الذهن واما ماذكره من ان الالتجاء
الى حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن
لزوم التغير فى علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لايقدح فى شئ من مقدمات دليل

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين للوجود الذهنى ولتميز المعدومات فى الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهنى غير متناهية بالفعل كما سيجئ منه فهم التجأوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه للهرب عن لزوم التغير فى العلم لا ينافى ان يكون ذلك القول للهرب عن امر اخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين٧ من قال استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجرى برهان التطبيق فى تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجرى فى الموجودات الخارجية وانت خبير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعا فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما فى الخارج وهو فى المعدومات باطل عند الاشاعرة واما فى الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهنى وايضا اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين ويجرى التطبيق فى كل ما عرض له الاعداد عارضا ومعروضا قطعا الامرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه فى كل جملة متميزة الاحاد فى نفس الامر كما نقلنا واذا قال المولى الخيالى لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالى فى المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلى فى المراتب المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلى ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهى العلم التفصيلى فى حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلى الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلى بمراتب متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهى فى حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا فى الازل فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين

٧ والمراد بالمعاصرين اسماعيل القنوی





قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يغاير حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الآحاد المعلومة تفصيلا فى الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى او لا تكون فيجرى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى فى جميع المراتب وانما اطنبنا كل الاطناب الكلام اذ قد صنفوا فى تضليل الشارح رسائل فى هذا المقام (قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة او للايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل بالمعدومات المتميزة فى الخارج عندهم كما اشرنا (قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره) ابطال لجوابه المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند مساو فى الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار الا بان لا تكون المعلومات متمايزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة الممنوعة التى هى الجريان فورده السند المذكور ومنشاؤه قوله لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهلة الحصول هذا فى العلوم التصديقية واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالى فى الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فمسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما

تفصيلا بل هو ينفيه لانا نقول مبنى السؤال على ان العلم الاجمالى لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها فى الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق فى محله الى آخره) جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالى علما بالفعل مستندا بتحقيقه فى محله بان للعلم الاجمال قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال فى حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صور متعددة بل جميعها موجودة فى العلم بصورة واحدة ولذلك يجوز ثبوت العلم الاجمالى له تعالى القاضى الباقلانى والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين فى كلامه فيما قبل وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والا فلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند عدم الالتفات اليها وفى تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند شروع الذهن فى تفصيلها وتميز موضعها عن محمولها ولا شك ان له فى الحالة الثالثة علما بها تفصيلا بصور مفصلة وكذا فى الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حينئذ مجملة موجودة فى المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس لشئ من اجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح فى كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما فى المسئلة بل قد يسنح لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما فى القياس الخفى فى صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف جار فى التعقل الاجمال واما ما قيل ان العلم





الاجمالى هو الصورة الجملية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيلى تنشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها فى ضمن تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فهما لا يسمن ولا يغنى فانه انما يصحح العلم التفصيلى دون العلم الاجمالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالى بحيث لا يستلزم الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره فى الوجود العلمى فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا او لا يكون فلا يكون معلوما بالفعل لانتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالى وهو لازم العلم التفصيلى وتميز تبعى وهو لازم العلم الاجمالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان القياس الخفى المجمل واسطة دفعية فى الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسى زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعى والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح دفعة ولا يكون واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقى انما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعدا وموجود فى الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادى العالية وهى الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال وهو اى العلم الاجمالى التعقل البسيط اى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذى يجعله الفلاسفة اذا حصل لنا مستفادا من المبادى العالية حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجئ منه واذا جمع المبادى والتفصيل اى تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا انما هو للنفس من حيث هى نفس اى من حيث انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهى حيثية كونها فاعلة ولها حيثية اخرى هى حيثية كونها قابلة وهى من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التى من شانها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد

قوله والجواب عنه الخ الذى يظهر من جوابه هذا ومن تفصيله السابق فى الحالة الثانية ان التميز التبعى مع عدم كونه تميزا بالفعل علم بالفعل فان تم فلا يمتنع ثبوت العلم الاجمالى له تعالى والا فيمتنع واما ما اورده فى اثباته من قوله ولو توقف العلم بالفعل الخ ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان فى عبارته خللا اذ الظاهر ان يقول اذ ليس السانح مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعى والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح دفعة ثم يقول وليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسى زمان يسع الترتيب لدفع ما عسى ان يتوهم من الترتيب بعد السنوح واما ثانيا فلان كون السانح مرتبا بالعقل مما اتفق عليه اهل المعقول وصرح به نفسه فى تاليفاته حيث قال فى

حاشية التهذيب ٢

من المبادى العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان القوة المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التى يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة فى حق المبادى العالية فى الواقع فلم يمكن للمبادى ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا للتفصيل فى المبادى بان يوجد فيهم صور منفصلة ونستفيدها ولا للنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة فى البدن واراد بيان كون العلم الاجمالى فى المبادى علما بالفعل عندهم فقال قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية اى المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان اوذهنيا وقد اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ للتفصيلى كذلك العلم الاجمالى الالهى علة للصور التفصيلية فى الخارج ٥ وفى المدارك السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالى مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادى مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاجمالى بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادى بالايجاد لابتميز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التميز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالى علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلى الشامل له ولغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلى منحصر فيه بحسب الخارج كما سيجئ وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وفى اختيار صيغة المبالغة فى الخلاق مبالغة فى كونه علما بالفعل من جهة ان الخالق عندهم هو العلم ولك ان تقول فى نسبة الخلاق الى العلم الاجمالى تجريد بديعى مبنى على انتزاع علم اجمالى اخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة فى ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالى فينا ايضا علم بالفعل فقال ولك ان تقول التعقل الاجمالى الى آخره فلو لم يكن علما بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل فى اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشتبه فى كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما سيشير اليه فى بحث العلم عكس التشبيه المذكور فى الرسالة الجديدة كما لا يخفى ( قوله ثم اقول كما ان البعد المكانى الى آخره ) لما ابطل اقوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه فى ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر

٢ فيما علقه على قول ميرابو الفتح بل سنوح المبادى المرتبة بترتيب المبدأ الفياض فلا اختيار للمتحدس فيها لا فى ملاحظتها ولا فى ترتيبها وان كان افاضته المبدأ الفياض اياها وترتيبها بالاختيار على مذهب المتكلمين وقال المحقق الشريف فى حاشية المطالع ان الحدس يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك النفس فى المعقولات فاطلع على مباديه مرتبة فانتقل الى المط وان لم يجامع الحركة الثانية واما ثالثا فلانه كما تقرر ان العلم التصديقى انما يحصل من العلم بالمقدمتين تقرر انه لا بد من ترتيبهما فلو لم تكونا مرتبتين بالفعل آن سنوحهما وليس بينه وبين الحكم الحدسى م زمان يسع الترتيب فكيف يحصل من العلم بمقدمتين غير مرتبتين العلم بالحكم الحدسى وقد صرح فى الحاشية ٦





جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ لو فرض عدمه لوجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلى ابدى وهو لكونه سيالا مقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذى هو سلطان القوى متسلطا على مدركات العقل حتى فسر به الذى يوسوس فى صدور الناس خاف على بعض من لم يغلب عقله على وهمه لا سيما العكس ان يجعله معارضا الدليل الحدوث فيتزول عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقداح ذلك الدليل الوهمى ايضا لا بمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعى البطلان وهو الامتداد المكانى لا الى نهاية ولذا خص القدح بهذا الدليل وصح تأخير القدح عن قوله وانما اشبعنا الكلام و حاصل القدح منع الملازمة بان يقال لا نسلم انه لو فرض عدم الزمان اوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزمانى لا الى نهاية كوجود الامتداد المكانى لا الى نهاية فى كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكانى موجود بل موهوم محض فكذا ليس قبل الزمان امتداد زمانى موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجامع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج وهو الآن السيال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان الممتد موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نعنى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشائه وراسمه فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود فى الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الاخر كلها موهومات محضة كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض على البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق

٦' المذكورة ايضا ان النفس فى الحدس تصل الى المطلوب فى آن سنوح المقدمات المرتبة ثم انه قال فى حاشيته على آداب العضدية المراد من السنوح مطلق الحضور الاعم من الالتفات وربما يحضر الشئ عند النفس بدون الالتفات اليه كما فى البصر ودفع به الاشكال بان السانح دفعة انما هو مقدمة واحدة لا مقدمتان وانما تحصلان فى نفس فى آنين وبين كل آنين زمان عند الحكماء فثبت الحركة والتدريج فلا اتجاه لقوله والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح دفعة ولعمرى انه مع علو كعبه روج مخترعات الشارح فى هذا المقام مع انه كما ترى تشبث فى آخر امره بخرافات الفلاسفة فى اصول عقائد الاسلام ثم تبختر بعزو صنيعه الى الائمة الاعلام

(محمد اسعد)

اوالجزم مطلقا او بتبعية الوهم فذلك التقدم اوالجزم به مسلم ولكن لانسلم ان ذلك التقدم الوهمى اوالجزم بتبعية الوهم لايكون الا براسم موجود فى الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض فى الوضع اى فى الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذى يلى محدب المحدد من الامتداد المكانى الذى فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذى بعده فمن شرع فى الاشارة الحسية الى الفراسخ المبتداة من مركز العالم لاالى نهاية يشير الى الفرسخ الذى يلى المحدد اولا والى مابعده ثانيا فيكون الفرسخ الاول متقدما على مابعده فى الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمى اوالجزم بتبعية الوهم حاصل فى اجزاء الامتداد المكانى وراء العالم مع انه لاراسم ولامرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة فى محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لاراسم فى تقدم بعض الاجزاء على بعض فى الامتداد المكانى الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان تقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم موجود ويقع ذلك العدم فى بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففى هذا المنع من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذ لادليل لهم على هذه المقدمة سوى ماذكر من ان الامتداد لايكون كذلك الا براسم موجود واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم فى الاقسام الخمسة المشهورة ايضا واذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لايكونان الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان متغايران لهما ففى كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالتقدم والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لازمانيان كما ذهب اليه الحكماء واشارة الى ان التقدم والتأخر اللذين لايجامع معهما المتقدم المتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لم يصح تسمية المتكلمين اياهما بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض الاولى لايجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشئ بواسطة ذاتى اعم عرضا ذاتيا اولم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه او وجوده فلا مخالفة

٥ قوله وفى المدارك السفلانية الخ لايقال على تقدير كون الصور المنفصلة فى اذهاننا بايجاد المبادى لم يبق وجه لقوله كان العلم الاجمالى فينا آه لانا نقول ايجاد الصور المفصلة فى اذهاننا بعد خلية كسبنا وبشرط القوى البدنية عندهم ومبدائية الاجمالى للتفصيلى فينا معلوم لنا بالوجدان لامبدائية الاجمالى للتفصيل فى المبادى فكان تشبيها للمجهول بالمعلوم ومع ذلك كانت الصور التفصيلية مقدورة للمبادى ايجادا اومقدورة لنا كسبا فافهم منه





فى كلامه المتكلمين فى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتى لازمانى كما توهمه بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب (قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين الى آخره) ترق من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى قدح فيه آنفا على تناهى الامتداد الزمانى كالامتداد المكانى الذى هو نظيره بلا فرق بينهما فى ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهيا آه استدلال على بطلان قولهم ان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تناهى الزمان الموجود فى الواقع لايكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى وجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما يوهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هى المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه فى الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه فى الواقع فكلمة قبل فى قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهى لاتوجب وجود زمان فى الواقع براسم موجود فى الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية زمانية واقعة فى حيز النفى وصدق ذلك النفى لايتوقف على تحقق القيود الواقعة فى حيزه كما ان صدق السالبة لايتوقف على وجود الموضوع فى الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق التقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ الحادث لامطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لاينافى كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لايسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لايسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثانى لامنافاة ايضا لكن المعنى الاول ابلغ (قال المص وعلى ان العالم قابل للفناء) اى كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالاية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء فى هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلق العدم ولامطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث فى قوله تعالى (كل من عليها) فى قدح من استدل به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا

الثانى وتارة بامكانه الذاتى فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات
هذا واورد عليهما بان هذا لا ينافى الامتناع بالغير على ماهو المنازع فيه فانه يجوز
ان يكون الشئ فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما
او كلاهما بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول القديمة
الابدية على رأى الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بانه لما كان
حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع
ولم يقم هذا خلاصة مافى شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الاول مختارا
عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العالم ولم يجعله مسئلة اخرى
ولم يفسر العطف كما جعل وفسر فى المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم
قابلا للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو على وابو هاشم من المعتزلة
ومخالفوهم فى هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة
فلذهابهم الى انه قديم وماثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع
اتفاقهم معنا فى حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور
المصرح به فى الشرح الجديد للتجريد فى بحث المعاد وفى المواقف وشرحه
وفى شرح المقاصد فى بحث ان الجسم يبقى زمانين وفى بحث ان العرض لا يبقى
زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى
المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث
لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان
الاستعدادى كما فى تعريفات الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب
للوقوع بالنسبة الى الماضى والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر
لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على مايقابل الامكان العقلى اى
الامكان عند العقل ذاتيا كان او وقوعيا فالمعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه
الطارى فى نفس الامر لا لذاته ولا لعلة خارجة وليس المراد ههنا الامكان
الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا
بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسر بكون الشئ من شانه
ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالمقبول كما توهموا
اذ الامكان الذاتى والاستعداد يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان
الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما فى استعداد الماء للهوائية مع الامتناع
الذاتى قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا فى نفسه اذ الاستعداد لمجرد
الهيولى لا لمجموع الهيولى والصورة واما الحمل على الاتصاف فمبنى ٣ على ما

٣ قوله فمبنى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة الى آخره اشارة الى بطلان قول من حمل القبول على معنى الاتصاف ثم حمل الاتصاف على معنى الوقوع بالفعل ولذا قال ان قوله واختلفوا فى وقوعه يدل على ان ليس المراد معنى الاتصاف وذلك من قبيل الهذيان
منه





ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة يحدث فى كل جوهر اولا
ثم ينعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء ذلك الصفة انعدامه بعده
وهو مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام
المصنف فلذا اشار الشارح فى تفسيره الى معنى الطريان الموجب لعدم الاتصاف
كما فى قول الحكماء المشائية ان الجسم المتصل قابل للانفصال اى لان يطرأ عليه
الانفصال فيزول لا لان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال
فى زمان واحد كالوجود والعدم واما ما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان
الوقوعى يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول عليه اذ لا اجماع عليه بل
مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا الى آخره فتوهم فاسد لانه مبنى على
الغفول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى للامكان الاستقبالى الذى هو
صرافة الامكان بحيث لا ضرورة فى شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا
ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما
واقلها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا يتحقق
الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم
فالامكان الوقوعى انما يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان
الماضى او الحال لا الاستقبال او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم
الطارى فى الاستقبال بالنسبة الى الازمنة التى تحقق وجوده فيها كما يدل عليه
قول بعضهم سيقع الثانى ان قول الشارح وذهب الكرامية عديل قول
المصنف قطعا لا عديل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه البعض
ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار
الحشر الجسمانى المنصوص عليهما فى القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم
قائلون بالحشر الجسمانى كما فى شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم
الطارى لشئ من الاجسام لا يوجب القول بامتناع تفرق الاجزاء وبعدم
وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع
الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف فى المواقف
بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه
وانكرهما الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع فناء الاجسام
قائلون بجواز الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد
بعد الاعدام المستحيل عندهم وانما لم يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد
الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد

اثبات الحدوث حصل ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان العدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المصنف ردهم لا للتشنيع على المصنف بان المتبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلون بالحدوث ليسوا بقائلين بالقابلية كما توهمه بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ومجرد قولهم بالحدوث وقيام الساعة والحشر الجسمانى لا يوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك بين اهل السنة وسائر الفرق الثلث ان عدل قوله فقال بعضهم انه سيقع الى آخره هو قول المعتزلة و بعض الاشاعرة القائل ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح و بان الحشر بجمع هذه الاجزاء المتفرقة و بعض الشيعة كالطوسى كما صرح فى التجريد وسائر الفرق وذلك لان القائلين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلين بكون الجنة والنار مخلوقتين الآن ولذا لزمهم فناؤهما ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيرجح الشارح المذهب الثانى فى ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه فى بحث الحشر الجسمانى ولاجل الاكتفاء بما سيأتى ترك عدل هذا القول ههنا و يستفاد الترجيح من القدح فى دليل هذا البعض فيما بعد (قوله واختلفوا فى وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين فى صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ماعدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا فى انه هل يقع بالفعل او لا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم مبنى على الاختلاف فى جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه فى بحث الحشر الجسمانى فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة و يقع الحشر بالايجاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الاخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات و يقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثانى على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء





المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايجاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصى يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزاء من الثواب والعقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين الاول حمل الهلاك على العدم الطارى الثانى حمل الهالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز فى الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفى الحال حقيقة باتفاقهم وفى الماضى مختلف فيها كذا فى شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقته لزم هلاك الكل عند نزول الاية او قبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه فى الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كانه واقع بالفعل حالا او فى الماضى كما ذكروه فى امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشئ بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا لمنافع اخر لا مطلق الانتفاع به وانت خبير بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لا يكون الا بالاعدام لامتناع التفرق فى الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء فى المركبات بانحلال التركيب لا فى اجزاء الجسم من البسائط وثانيا بجواز حمله على معنى الموت كما فى قوله تعالى (ان امرؤ هلك) ولا يخفى انه تخصيص للعام من غير قرينة بالحيوانات وثالثا بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم بجواز ان يحمل الهالك على معنى انه قابل له دائما لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجة ولذا قال الامام الرازى تأويل الاية بكونه آئلا الى العدم ليس اولى من التأويل بكونه قابلا له يعنى ان كلا التأويلين مجازى وليس التجوز بعلاقة الاول من التجوز بعلاقة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثانى ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هو الثانى قطعا كما يأتى بعد و بهذا ينقدح الاستدلال بهذه الاية على جواز الفناء لان مآل الاية حينئذ الى الامكان الذاتى وقد عرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد الامكان الذاتى (قوله و يلزمها فناء الجنة والنار آه)

ان حمل على معنى انه يلزمهم فى مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم فى استدلالهم بهذه الاية بان تحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجمالى بان ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الفساد وهو امران الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التى هى اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان الماء فى الورد عند المتكلمين او هى وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا الثانى ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة فى الجنة والعقاب فى النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشرنا فى دليل الفريق الثانى من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل محال ففى هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثانى المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام الآتى لا يقدح فى الدوام المتعارف سيما فى دوام الاكل المتعاقبة فى نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاهل كالخلود فحمل احدهما واردا دون الاخر تحكم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بعد المعارضة والنقض لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام الرازى من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما فى المشكوة من حمل الهالك بمعنى المعدوم على الحقيقة (قوله وقال فى مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كما ذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشعرى فى الكل او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فى الكل فلم يترقوا عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم المتصوفة شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقى بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق





الى الوجود الحقيقى الذى هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التى هى الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقابض والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلى المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلى عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التى يتجلى فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقى واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلى لا باختلاطها والحلول فيها فما دام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا فى الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائى بوجهين الاول لان السوفسطائى ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصرون الوجود فيه الثانى ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك شئ موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس له فى نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذى نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شئ بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شامخ ليرى الشئ البعيد غاية البعد ويميزه كمال التمييز او سمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجاز بعلاقة المظهرية

وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى
المعدوم حقيقة لامجاز فيه اصلا ومع ذلك لايقتضى وقوع العدم الطارى
بانقطاع التعلق الحاصل بالتجلى وبهذا يندفع ماقيل كيف يتصور العدم الطارى
على ماذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر فى حدود اطوار العقل
مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك
اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه
(قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة
خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه
انما يصح بتقدير جملة فعلية فى جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض
المتفقين فى الجمل السابقة و يستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل
فالوجه ان قيد شرعا فى قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه ههنا
وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعمه المعتزلة
فالمجمعون فى كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار
و يؤيده مافى المواقف من ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن
المعتزلة واختلف فى طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل
(قوله وهو الفكر الخ) لايخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة
العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما فى المواقف وهو شامل للتصورات
المفردة والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور
للتأدى الى المجهول اوعن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك
الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة
التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى)
كذا فى شرح المواقف والمقاصد وانما حملوا كلمة فى على معنى لام التعليل كما فى
الحديث لوجوه الاول ان مدخول كلمة فى المتعلقة بالنظر يجب ان يكون
معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما قالوا فى تعريف الدليل بما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لا تصلح لان تكون معروضة للهيئة الثانى ان
المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى
المجهول فى تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته
تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فمن نظر فى الكواكب مثلا
لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب
عليه اعادة النظر لمعرفته خاصة كالدليل الثانى والثالث من الادلة الموردة





على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل
بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى و يحصل ذلك الاقوى للنفس
بعد زوال الاولى لئلا يلزم اجتماع المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع
اجتماع المثلين فى ايقاد شمع آخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء اخر
داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتمع مثلان
قوله ففى ههنا تعليلية ) اى مستعملة فى معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فى ابتناء
احد طرفيهما على الآخر كابتناء البناء على مكانه استعارة تبعية وفائدة
التجوز هى الاشارة الى ان النظر لايكون لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون
مكانه او الاشارة الى ان للمعرفة طرقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول
الظرف لغيره فيكون اشارة الى ما يجئ من الشارح من ان النظر انما يجب على لظروف
من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب الامرأة لحبس الهرة ومبنى عليه
(قوله والمراد بمعرفته التصديق الخ) لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب
تعالى منحصرة فى التصور بالكنه او بوجه ما خرج عنها التصديق بوجوده
تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه
بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير
المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع
انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والا لحصلت وما
وحصلت بالفعل ولو لبعض المكلفين والتالى باطل اذ لم تحصل لاحد بالفعل عند
المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتى واما الجواب بكونها
ممتنعة غير مقدورة فلا تجب فغير تام كما يأتى بقى الكلام فى التصور بوجه ما ولعله
اراد ان تصوره تعالى بوجه ما ضرورى حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختيارى المقدور لا يقال لا وجه
لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفى
القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذى هو الموضوع بوجه
آخر غير الوجه البديهى الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه
الآخر كنهه اله تعالى ايضا وكذا يكون تصور الصفة التى هى المحمول بكنهها
او بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات
المتعلقة بذاته تعالى و باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص
المعرفة التى هى الغرض الاصلى بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق
لكن على هذا لا وجه لاخراج التعريف بالمفرد بحمل النظر على

الفكر ( قوله بقدر الطاقة البشرية ) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل العقايد الحقة فى طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلة اجمالية فمن قصر عما فى وسعه فعليه وزره كالفرق الضالة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس فى الوسع ففى هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار شارح المقاصد فى تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ فى تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكيم الاعلى بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن ( قوله ولم اطلع على دليل منهم سوى ما ذكره ارسطو منهم ) واما الاستدلال الآتى فليس منهم بل من معاونيهم فلا يرد ان الاستدلال الآتى ينافى استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى يأباه القاعدة النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقدير الجار والمجرور كما هو الشايع فى امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير الذلك المحذوف اى سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ ( قوله وهو كما ترى كلام خطابى ) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى فى المطالب الكلامية بل شعرى لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه فى بعض العقول بل فى الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناه الماديات للمجردات انتهى وكذا ما قيل يمتنع اكتناهه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل الوريد كما يمتنع ادراك البصر ما اتصل به ( قوله وقد يستدل الخ ) يعنى ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد فى وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب اما بحد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما





الحد الناقص البسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشئ على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما فى المحدود والمركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما آخر غير محمول عليه واما رسم تام او ناقص ولا شئ منهما بما يفيد الكنه بالضرورة ( قوله لان البساطة العقلية يحتاج الخ ) يعنى لا نسلم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم لتركب الواجب فى الخارج بل غايته انه مستلزم لتركبه فى العقل من الجنس والفصل واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المنافى لشان الواجب الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا فى ان اجزاء الماهيات كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامى والحساس هل هى مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهيولى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا وذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف فى بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا حقيقية ولا يكون التركب العقلى مستلزما للتركب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين ( قوله وعدم افادة الرسم الخ ) اى لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لا شئ من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعرى من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذ الكلام فى امتناع حصول الكنه بالكسب ( قوله وعدم البداهة ) اى عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله ليست

بديهية سالبة ضرورية لادائمة لان مجرد الدوام لا يكفى فى بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفى للشارح ههنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الا ان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروعا فى دليل ماذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل فى هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول (قوله سبحانك ماعرفناك حق معرفتك) اى معرفة لايقة بك وليس تلك المعرفة اللايقة الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبى عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر وهو قوله عليه السلام تفكروا فى آلاء الله اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ولا تتفكروا فى ذاته بانه ماهو واى شئ هو فانكم ان تقدروا قدره اى لن تعظموه تعظيما مختصا به لايقا به كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وماقدروا الله حق قدره الآية فمعنى الحق مستفاد فى الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللايق به انما يحصل بسلب جميع النقايص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لايحصل فيها غيرها فكلما تفكر النفس فى ذاته تعالى لايحصل عندها الاصورة شئ من الممكنات فيؤدى قصد الاكتناه الى جعل صورة شئ من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن امثالها فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقايص وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفى حق التعظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكر ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر فى ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كما يتجه على الاستدلال بالحديث الاول ماذكرنا يتجه على الاستدلال بالثانى انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لا على عدم حصوله للنبى عليه السلام بخلاف ما اذا جعل





مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثانى كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نفاها النبى عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم (قوله قال الصديق رضى الله تعالى عنه العجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفته بكنهه باقصى قعره على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به ناش من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله وجهه اى جعل ماذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى واضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلى اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع العادى بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلى لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف فى المواقف وانما الخلاف فى انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقوله شرعا اى وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عم النظر الواجب من الاجمالى والتفصيلى وان خص بالتفصيلى فمعناه الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح فى المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب ههنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة (قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض) فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته كذا فى شرح المواقف ولقوله عليه السلام حين نزل قوله تعالى

(ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب
ويل لمن لا كهيا ) اى مضغها كضغ المأكولات ( بين لحييه ) اللحى منبت
اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان (ولم يتفكر فيها) شبه النبى عليه السلام
قراءة الآية المذكورة من غير تفكر فى معناها بمضغ المأكولات بين جانبى الفم فى
عدم الاشتمال على شئ معتد به والغرض ٣ من التشبيه لوم القارى بان همته
قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن
عنده كالمأكولات والويل كلمة عذاب وقيل واد فى جهنم والظاهر من اعادة
الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على
وجوب التفكر فى الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين
وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث
ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافى كونه دليلا على
شئ آخر وماقيل النظر فى الاية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى
الرؤية بالبصر وفى الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى
التفكر وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكر
بان يكون مستعملا بكلمة فى كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلثة
فى بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة
فالنظر فيهما اما بمعنى الابصار كما فى الاية الاولى واما بمعنى التفكر ٦ ومعنى الانتظار
فى المتعدى بنفسه غير كلى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس
الالاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الآثار ومافى السموات والارض لتعرفوا
المؤثر والصانع وصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث
بحثان احدهما ان النظر فى المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه
ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحيوة لا جميع الصفات كالكلام
الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فالاستدلال انما يتم فى
وجوب النظر فى معرفة الذات وبعض الصفات لا فى معرفة الكل كما هو المدعى
اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة فى القلوب والمكتوبة فى الكتب من
جملة مافى السموات والارض الثانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى
من حركتى الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات
فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المفضية
الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الا على وجوب الحركة الاولى على
من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون

٣ قوله والغرض من التشبيه لوم القارى الخ والظاهر ان لومه بان همته قاصرة عما يليق به من فهم معانيه وانشراح صدره لتدبر مافيه ومقصورة على قراءة نظمه كانه يلوكه فى الفم بحيث لا يتجاوز حلقومه ومجرى نفسه كالشئ المعلوك العارى عن ذوق وحلاوة كما ينبه عليه آخر الحديث اعنى قوله ولم يتفكر فيها (لاستاذنا ومولانا (محمد اسعد

٦ قوله ومعنى الانتظار الخ النظر والنظران بالفتحتين تأمل الشئ بالعين وقد نظر الى الشئ والنظر ايضا الانتظار يقال منهما نظره ينظره بالضم نظرا كذا فى مختار الصحاح منه





مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافى الحركة الاولى وانما ينافى
الحركة الثانية كما حققه الشارح فى كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق
يعنى الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن
وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه
ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من
الاول واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعنى اثبات وجوب النظر بهذه
الادلة السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب
والحديث من خبر الاحاد (قوله وعند المعتزلة واجب عقلا) يعنون ان وجوبه
بالمعنى الذى ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان
يقال شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة
هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون
النظر واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل
اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم
ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى
مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى
للوجوب العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر
موقوف على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد
الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه
كذا فى الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف
سلب النعم والعقاب فى الدنيا والآخرة وكل شئ كذا فهو واجب عقلا بحيث
يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم
وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا
بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه
ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود شئ آخر فالشئ الاول واجب
مقيد والثانى مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة على النصاب وجودا
ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول واجب مطلق بالنسبة
الى الثانى وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف
المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل
الذم والعقاب وكالصلوة المتوقفة على الطهارة وجودا لا وجوبا ولذا يستحق
تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشئ واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمته

المعينة لا ينافى كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة هى واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشئ يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتى منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا يتوقف عليها الا انا نقول لعل مرادهم الشكر العرفى بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هى له بناء على ان فى العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون المعرفة دافعة له لقيام احتمال الخطأ فى النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجمالى بانه لو صح لزم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلى ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقلى مستند الى الاجماع القطعى لا الى الدليل الشرعى الظنى كما فى الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلى ما كان بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شئ من مقدماته نقليا فعقلى والا فنقلى ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظنى والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والش عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذى هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين فى المشارق والمغارب وبجواز خفأ واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة او رجوعه عن قوله قبل فتوى الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف فى دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتى خلافه من ان اول الواجبات هى المعرفة او ما يتوقف هى عليه من النظر





او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة فى قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) الان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها مما يتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة بتبعيتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعى بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول ما سبق نقله عن الاشعرى من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات صريح فى كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ما ذكروا وقد يستدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازى اقول ولولا احتمال كفاية التقليد فى الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلا مرية قال فى شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى لكفى التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر فى معرفة الله تعالى يعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل (قوله فان قلت قد ذهب الى آخره) معارضة لما اثبته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر فى معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهى ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب فى الصفات ويستفاد ٣ من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بداهته الى آخره) حاصله

٣ قوله ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف الى آخره الصواب منع توقف المعرفة على النظر اذ هو المستفاد من هذه المعارضة وكذا الاثبات الذى فى التحريرين الآتيين اثبات له لا اثبات الملازمة اذ على تقدير تسليم التوقف لا خفاء فيها ويدل على ما ذكرنا ما يصرح به فى الحاشية الآتية من قوله وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر (امام زاده محمد اسعد)

ان اريد انه بديهى بالنسبة الى كل مكلف فمم بل انما كان بديهيا بالنسبة الى ذوى الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين فى الجملة واو على البعض المحتاج الى النظر فى المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة لانه لا يقوم على خلاف مدعانا ولو سلم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم فى وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين فى معرفة مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب فى هذا المجموع الوجوب عليهم فى معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم فى كل من الصفات دون الذات ففى كل من التحرير بن اثبات الملازمة الممنوعة التى استفيد منهما من المعارضة ولو قال فى الجواب دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك التعميم مندرج فى الشق الاول (قوله ولعل الحق الى آخره) يعنى ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف فى جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء فى الجميع او فى جميع الصفات دون الذات او فى بعض الصفات فقط هذا و يتجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبى من الحصر فى كلامه رفع الايجاب الكلى القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لا ينافى ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر فى شئ من الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان والعوايق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفى والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول





مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر فى التفريع الآتى ولا مخلص الا بان ما ذكره فى كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوى القوة القدسية فهم لا يستغنون عن النظر فى جميع هذه المطالب فى جميع اوقاتهم لا سيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر فى جميع المطالب فالمكلف الذى لم يحتج فى شئ منها الى النظر فى جميع اوقات تكليفه مجرد احتمال عقلى مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه فى الجملة ولو فى بعض الصفات لا سيما فى صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة التى ذكروها فى دفعها ورد البعض الاخر فانهم اوردوا عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم كما راه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة واجابوا عنه تارة بان الكل يحتاج الى النظر ما ظاهرا وخفيا اذ التعليم ارشاد العقل فى المقدمات فانه فى ادراك البصيرة بمنزلة الضوء فى ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا النظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هى حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لا طريق له سوى النظر ولا يخفى ما فى بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استقلالا فليس النظر مقدورا للناظر بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسليط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية فى حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدور به فى الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (قوله فمن يكون مستغنيا بفطرته الى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات

والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا له اذ البداهة لا تنافى الاختيار فى الحركة الاولى كتوجه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها فى الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطنى اختيارا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم (قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتى كما ذكره المص فى المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شئ من الدليل الاجمالى والتفصيلى لا فى تحصيل معرفته الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه (قوله بحيث تمكن معه ازالة الشبه) اى بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففى هذا القيد اشارة الى هذا التعميم (قوله فى كل واحد من مسافة القصر) وهى مسافة السفر التى يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هى ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل فى يوم واحد كذا قيل قال فى مصباح المنير والاستعداء طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس والجوهرى العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اى صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل (قوله والى الله المشتكى الى آخره) قيل ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم





من الكمالات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية (قوله فان قلت ان النبى عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره) معارضة اخرى لمدعى الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النبى عليه السلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان او بمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابى وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذى ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفاءهم لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب بتحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف فى جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال فى اول اسلامهم فمسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم فى اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما لا فى اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية فى المحاورات والخطب والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد لما علموهم المعارف الالهية فى اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك

المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله غاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين فى زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقايد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابى بدليل آفاقى وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفى هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر فى المعرفة بدعة لم يشتغل به النبى عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (قوله وقد انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية فى اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبى وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللسانى كما ذهب البعض الآخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب المعتزلة فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التى لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية او لو لم يجب عليهم الايمان اول الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره شارح المقاصد فى بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا فى اصل الايمان عند الاشعرى وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط فى الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات (قوله قال الاعرابى الى آخره) البعير شامل الجمل والناقة كالانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر الاثر بفتحتين وهو ما بقى من رسم الشئ والمسير مصدر ميمى بمعنى السير وابراج جمع برج كبروج وهى عبارة عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشيئين الحقيرين يدلان على مؤثرهما الا يدل هذان الشيئان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار





على وجود هما اللطيف من اللطف والكرم الخبير بمعنى العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والخبرة من الصفات (قوله بواردات تعجز النفس آه) اى واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف الشيطان ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اولا على وجود الصانع وانما يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير الواردات ولعل مراده كمال المعرفة (قوله بنقض العزايم الى آخره) يعنى انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعى ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعى الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيه فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراد وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزايم وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض للعزم على شئ آخر خير من الاول للعازم او للعباد ولا يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه (قوله وانت اذا تأملت الى آخره) اشار الى ان جواب الكلام ههنا منتشرة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط فى المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقايد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين ما لم يخلط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام فى استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالى عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شئ آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ما هو فرض عين تحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاوهام والابلوج الاشراق يقال بلج الصبح اى ضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعرى

كما سبق (قوله ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف آه الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب فى ازمان الاول وهو صريح ماذكره المصنف فى المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لابالواسطة اى الواجب بالاصالة لابتبعية الغير (قوله فقال الاشعرى هو المعرفة الى آخره) اقول ان حمل المعرفة فى كلامه على مايعم التقليد الكافى فى الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال [١٥٢] فى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولافى تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين ٢ لايكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة فى كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده فى ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفى تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر وجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولامخلص فى توجيه كلامه حينئذ الابان يحمل الاول فى كلامه على الاول بالذات لابالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لابتبعية شئ آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة ذوجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان [١٥٤] سائر العبادات انما شرعت لاكمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لاينافى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده (قوله هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى وكل فعل اختيارى متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد اولم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر (قوله قلت على ماذكروه الى آخره) معارضة للقول الاخير بان القصد لوكان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد آخر وننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل اونقض اجمالى لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجه عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلاقصد آخر سابق عليه بان يكون

٢ قوله وعلى التقديرين لايكون الكفار الى آخره الظاهر يلزم ان لايكون الكفار الخ (امام زاده محمد اسعد)

٣ قوله وان خص المعرفة الى آخره وقع هكذا فى خطه والظاهر وان حمل المعرفة الى آخره كما هو الملايم لصلته بعلى ولعدبله (امام زاده محمد اسعد)





قصد القصد عين القصد بل بلاسبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملايم والشوق لا الى قصد اخر سابق عليه ولابان لايستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلايكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملايم للطبع او المصلحة من حيث هو ملايم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ماقالوا من ان التصديق المذكور لايجب ان يكون اعتقادا جازما اوراجحا بل قد يكون شكا او وهما او تخيلا محضا وهى من باب التصورات قطعا وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملايم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التى هى تأكد الشوق ولامدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اريد انهما يوجبان الشوق فى صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فيها فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شئ آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلايكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلايكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ماذهب اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد فى جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما فى صور السؤال عن الامر الملايم او المنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام فى التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف الشوق او تأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور

والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار فى جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تأكده على استدامة التصور المقدور لنا لامكان صرف الذهن نحو شئ اخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى الفائدة الاولى وان اراد انه فى البعض ينتهى الى ذلك فسلم وغير مفيد فى نفى مقدورية القصد مطلقا الثانى او سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وماذكروا من ان الراجح اولم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان فى وقت آخر فلووجد معه فى وقت ولم يوجد فى وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لايجرى ههنا وانما يجرى فيما بين المعلول وعلته التامة وليس العلة التامة للقصد هى مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هى مع القاصد المختار الذى من شانه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجح فى وقت والمرجوح فى وقت اخر واستحالته من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث امان يصح تعلق الارادة بالشئ من الفاعل المختار بلاسبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا فى ارادته اولا يصح الا بسبب موجب له فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا الا فى افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته ولا فى ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه مالزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الا مسبوقيتها بالقصد الاضطرارى وكل من ذلك الفعل والقصد ومايترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرهما مخلوق لله تعالى عند الاشعرى ومن تبعه وليس هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا فى فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيارى فى التحقيق مايصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لامايكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله اوتركه (قوله والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشئ تأكد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور فى صور الافعال والتروك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان فى ثبوت التأكيد للمتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك





ان تقول اسناد الايجاب الى الشوق مجازى لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكد بواسطة محله الذى هو الشوق (قوله اذهى نفس تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد مايكرهه لضرورة وربما لايريد ماتأكد شوقه اليه لمانع فكل منهما يوجد بدون الاخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق وتأكده وتحقيق ذلك ان فى العبد المختار ارادتين كلية وهى صفة من شانها ان تتعلق بكل من طرفى الفعل والترك وترجح تعلقها بذلك الطرف وهى مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هى تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئى والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا لمرجح كما فى ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهى مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدا فلا يلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح فى بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر مسلم وغير مضر اذ ليس الاختيارى المكلف به عند من يجعل العبد مختارا فى ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى مايصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما فى الافعال الاختيارية اولا كما فى نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقى والانتزاعى فاللازم تسلسل فى الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ماقيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئى الذى هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود فى تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح نفى قصد آخر سابق على القصد الاول الذى هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما فى الافعال على ماعرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتأكد الشوق يوجب الصرف الاختيارى فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا

المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئى الذى هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (قوله والحق عندى الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح فى اول ما يجب على المكلف وانما يصح فى اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والالم يصح اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيجئ وفيه نظر من وجوه الاول انه مخالف لما يأتى منه فى اواخر الكتاب فى بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهرى وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهرى عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و يصح ان يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع و لا يكون مؤمنا فى الحقيقة واما الاسلام الحقيقى المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقى المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام فى عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم فى الشرع مؤمن وبالعكس عندهم والاسلام فى الاية محمول على المعنى اللغوى بمعنى الانقياد الظاهرى خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من التصديق القلبى بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثانى ان كان ما ذكره مبنيا على حمل الاول فى كلامهم على المتقدم فى الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف يقول الاشعرى ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختيارى واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير الاشعرى ان النظر او جزءه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثانى يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة





بتبعيته وذلك قطعى البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا فى تحقيقه فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو فى زعم المخالف والقصد مقدور فى زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعرى وبين القائل بانه النظر لا او جزأ وحينئذ لا اشكال فى قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف فى انه القصد او النظر (قوله قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف فى المواقف لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قلنا فى المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعرى وبين القائل بانه القصد لفظى فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلاة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعرى كما عرفت ولا شئ من غير المقدور بواجب وفاقا فلا يوافقه الاشعرى فى القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثانى هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اراد انه على الثانى هو القصد فى الجملة او عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فلم لكن على هذا الوجه لترك القول بالنظر لانه على الثانى النظر عند من لا يجعل القصد مقدورا ولعل المصنف لاجل هذا الحق فى كتابه الذى بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعنى ان شرطنا فى اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا فى الجملة او عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امران الاول ينبغى اسقاط النزاع اللفظى ليتمحض الكلام فى المحاكمة بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظى الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير

قوله القصد فى الجملة اى القصد المقدور فى الجملة ولو صرح به لكان اولى (اسعد)

قوله فى انه القصد او النظر الصواب القصد الى الاقرار او مجرد الاقرار (اسعد)

ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع فى
نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا فى شئ
آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثانى على تقدير التعميم عما عند
البعض وجب الترديد فى الشق الاول ايضا اذ من القائلين بكون النظر او القصد
مقدورا من نفى مقدورية المعرفة عقيب النظر واذا قال الامام الرازى ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان
اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم الترديد فيه مبنى
ايضا على تعميم الواجب من الواجب فى الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم
ترديد الامام فى الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم ٧ لا حاجة الى الترديد فى
الشق الاول والاولى ان يجمع ماذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب
بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها
غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله
مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقى ههنا كلام هو ان الظاهر من كلام
الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب لمقصود وجوبه اولا لا بتبعية الغير
فيكون اشارة الى ماقدمنا الا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها
اولا لا بتبعية الغير كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان
الشارح اشار بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم المكلف
كما اشار اليه اولانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير اختيارى
عند تحقيقه (قوله قال الشريف العلامة فى شرح المواقف الى آخره) هذا اى
كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذى
هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب
المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما
لذلك الواجب و انما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها
فى السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجود
بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة
فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر
فلا يكون مقدورا فى نفسه و انما المقدور هنا تلك المقدمة و الحاصل
لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب فى الظاهر
يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم

٧ وبعد ذلك التعميم صح





تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة والمشى للحج والقصد
فلان السبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون
ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب
احد الفعلين شرعا ايجاب الاخر وهذا خلاصة ماذكره المص والشريف فى
دفع منع اوردوه على تلك الكبرى فى قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق
وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا ويتقدح من ايراد الشريف ههنا قول
من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اى كالقصد
الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرائط من الطهارة
والمشى للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود
كالمشى (قوله قلت لا فرق الى آخره) اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان
ايجاب الشئ يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا
فلا اشكال فى هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا
وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العقلى فمسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب
الشرعى بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب
والآخر لترك مقدمته فهو غير معلوم اصلا فضلا عن البداهة وسيتضح الامر
(قوله لا لما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اى لا نظرا بما قيل من ان
التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو
غير واقع ولو كان جائزا فانا لا نسلم الى آخره يعنى بعد فرض ان الاستلزام المذكور
نظرى لا بديهى يجوز لنا ان نقول لا نسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف
بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما
بعدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط
والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثانى يستلزم تحقق الملزوم وهو
وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو
محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل
ان ههنا ثلث صور الاولى هى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط
والجزء الثانية هى التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة
التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشئ من وجود الشرط والجزء
وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم
للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور على
هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجرور فى قوله

قوله والتمثيل بالشرائط الخ جواب سؤال مقدر بانه لو كان مراد الشريف القدح فى القول بانه الجزء الاول ايضا لاورد الجزء بدل الشرط الثانى فاجاب بان ايراد شرطين فى المثال يجوز ان يكون للاشارة الى عموم الشرط عه

قوله عدم الشرط والجزء الصواب بعدم الشرط والجزء متعلقا بقوله لو كلف (محمد اسعد)

لا نسلم استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط
والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف
مع عدم مقدمته العادية كما فى اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا
الكلام فى قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به فى الصورة
المذكورة و يحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازى او على
حذف المضاف اى وانما لزوم المحال تكليف الخ الثانى ان قوله لانه يستلزم
تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه
المضمر على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف
بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى
دليل الحكم الثانى ولذا اخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب
والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشئ يستلزم الخ ليس الا ان
التكليف بالشئ يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه
انما نفى ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال
ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير
البداهة وتجويز نقيضه الزاما للقائلين بنظريته مما لا يتنافيان قطعا نعم يرد عليه
امران الاول ان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال
ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة فى الواقع الا ان يقال
التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين
يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته
لا التكليف به مطلقا اى لا بشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه
ذلك فافهم الثانى ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف
ولو كان بديهيا لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انا لا نسلم
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع
الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب
الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف
عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما
التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل
لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف

قوله مع عدم مقدمته
الصواب بعدم مقدمته
( محمد اسعد )





بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء
فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك
الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد
منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه
انتهى وحاصل هذا الجواب الاخير انا لا نسلم انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها
شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان
يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى
بالمقدمة بالفعل اولا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف
بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز
ان يكون الواجب واسطة فى عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به
الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب
فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة فى ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة
والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين
فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا
احتاج هو والمص والشريف المحقق فى دفع السؤال المذكور الى الجواب
بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الا مباشرة
اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه
امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل
كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه
الشريف بالسبب المستلزم ويتجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر
فامعنى الاختلاف فى ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا
ان يقال ان الشارع فى الجزء الاول من النظر يكون شارعا فى الواجب الاصلى
عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض
عن دعوى البداهة ويستدم ماذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع
عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالقول
المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة
وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على
انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه
العلة موجودة فى مطلق الموقوف ولاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى
وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين فى المقام من قال مراده

قوله بطريق الاشارة
او بطريق الدلالة
لا يقال بل بطريق
الاقتضاء لان المقدمة
لازمة متقدمة والدلالة
على اللازم المتقدم
اقتضاء عندهم لانا
نقول اللازم المتقدم
نفس المقدمة لا وجوبها
والكلام فيه بل ربما
يدعى ان وجوب
المقدمة لازم متأخرا
عن وجوب الواجب
المقصود بالذات
كالمعرفة سعد

ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم او بايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خبير بان ماذكره انما يصح بعد العلم القطعي بايجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مصادرة (قال المصنف رحمة الله تعالى عليه و به يحصل المعرفة) اما معطوفة على خبران بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه يجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجمال عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لايفيد المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها تنكران افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر كفاية النظر بدون المعلم فباثبات اصل الحصول يرتد الاوليان و بالحصر المستفاد من التقديم ترتد الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اى بالنظر وحده لامع شئ آخر كالمعلم يحصل المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع مايرد على وجوب النظر بان يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعليم وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم لو حمل الكلام على مايعم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا بغيره ولا مع شئ آخر يحصل المعرفة لامكن ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللايق برد الطائفتين الاولين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الاتية كما حمله الشارح عليها وذلك بقرينة التفريع الاتى لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات و يحتاج فيه الى المعلم ففي الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلى اى كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الآمدى لا جزئى كما اختاره الامام لانه قليل الجدوى و بحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح

٧ وحده صح





اذ الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا و خصصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد وان كان مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجزم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال النقيض لا حالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض مآلا بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (قوله اما بطريق جرى العادة) اى الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى لا يعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر فعدم الخلق نادر لا ينافي العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لا ينافي العادة في الاحراق عقيبه بل يحققه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضى قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة و بالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضى قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم ( قوله من ان جميع الممكنات مستندة الخ ) قيل اى بطريق الاختيار ولابد من هذا القيد كما هو المذهب والا لايتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء و بيان ذلك انه لا شك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا

اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان واجبا بعد تعلق الارادة لا قبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فدوام الخلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبى التوليد والاعداد فى افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثانى و بعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر فى زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له فى زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلى حيث قالوا فى تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة فى زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد فى افعال العباد كما ذهب اليه كلهم اوفى افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة التوليد فى السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشئ الا بعد وجود شئ آخر ولذا جوزوا توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول فى التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم فى نفى التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد فى افعاله تعالى لاحتاج فى فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الآتى بين الشارح وبين المص والشريف

( المحقق )



المحقق ( قوله والنظر فعل اختيارى الخ ) شروع فى الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به فى كتبه لكن الصور سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك فى العلم الحصولى المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل فى التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالمحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللغوى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد حينئذ فقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به فى العلم المتولد لا فى التعريف والا لخرج نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به فى الفعل المتولد لا فى المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شئ من المتولد من التأثير وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة فى احدى المقولات الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفى الحركة تحصيل الحركة لا نفسهما والتحصيل من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختيارى مستدرك ههنا (قوله واما باللزوم العقلى الخ) لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق فى مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بلا لزوم عقلى بل بمجرد جريان العادة واما باللزوم العقلى بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلى بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلى ههنا لزوم العلم للنظر كما فى مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذى هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما دل

عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث آه بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لايقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فمذهب الحكماء فى التحقيق الآتى يوافق مذهب الاشاعرة فى ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى و يخالفه فى ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفى ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة و يوافق مذهب المعتزلة فى امتناع انفكاك العلم عن النظر و يخالفه فى انهما مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفى ان النظر واجب لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد و بين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد و يكون تأثيرا فى احدهما بلا واسطة وفى الاخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم و يمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الاخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى آه) دل توصيف المذهب بالاخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باسناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء و بنفى الوجوب من ذاته اوعليه تعالى على ان مراده ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلى ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد فى افعال العباد بقى هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد فى افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واشار بكلمة عن فى قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازما له لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لا لبدائه (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلى ولا يتجه عليه انه اثبات للحكم الكلى ببعض جزئياته وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئى فى مقابلة من قال لا شئ من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح فى صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ماذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ما تحتاج





اليها من بيانانها (قوله وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) المنكرين لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لا يجتمعان معا فى الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو يكون زيد مرئيا قصدا وعمرو مرئيا تبعا و بعضهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور المعدات معا بل يكفى حصولهما فى الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى فساده اذ الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم) اورد عليه بان الوجوب العقلى ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعرى ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا فى نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلى ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج فى الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج فى الاوسط مندرج فى الاكبر فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة لزم ان لا تكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى فى العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج فى الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم فى الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاصغر و ربما يكون الحكم على الشئ بعنوان معلوما و بعنوان آخر مجهولا ويستدل عليه بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق و بالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجرى مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو و بكر قائما ولا يجوزه عقل قطعا فاتضح ماذكره الامام بل هو المنقول عن القاضى ابى بكر الباقلانى وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالى بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اى القول بالوجوب العادى مذهب بعضهم كذا فى شرح المقاصد و بما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل

قوله لكن يلزم منه وجوب احد العلمين عند الاخر الظاهر لكن لا يلزم منه وجوب العلم بالثانى عن العلم بالاول (امام زاده محمد اسعد)

ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادى ولا يلزم من القول بالوجوب العقلى
ههنا بناء على ماذكرنا القول بالوجوب العقلى فى مثل احتراق الجسم النباتى
او الحيوانى عقيب القائه فى النار حتى ينافى ماذكره حجة الاسلام فى تهافته من ان
القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات
كسلامة ابراهيم عليه السلام من نار نمرود عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك
القول فى امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم
مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض
وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار ( قوله وهذا المذهب لا يصح آه ) ايراد على
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعرى فى الاصول لزم ان يخالفه ههنا فى اصلين
احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى
ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفى تولد
العلم عن النظر فاسد بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شئ من الممكنات لانه ان
اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر
الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض
الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائدة للممكنات
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور
عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد
والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافى الاصل الثانى فلا يكون
مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعرى فبين كلاميه تناقض (قوله قال السيد
الشريف الى آخره) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اورده المص عليه
من المخالفة فى الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه
من المخالفة فى الاصل الثانى مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا
لا ينافى كون ذلك الفعل الواجب مقدور الفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل
الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما
اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى
بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى
افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة و بعضها





بالتوليد كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن
لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل
بسابقة النظر الموجب فسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعرى
من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد
والاعداد لا نفى اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات
وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد
الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التى لا تتجزى وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به
الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه
تعالى قادر على خلق العلم باخفى النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم
العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح فى الاصل الاول قطعا فهذا
المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعرى بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة
هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة
التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما الوجوب العقلى بواسطة غير
موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعرى والمحققين سواء سمى توليدا ولا فما اورده
المص والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور
كما يدل عليه كلامهما فى بحث التوليد وليس كذلك ( قوله وان كان الكل واقعا
بقدرة الى آخره ) اشارة الى دفع المخالفة فى الاصل الثانى وقوله كما يقوله المعتزلة
الى آخره تأييد لدفع المخالفة كانه قال الا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد فى
افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا ولم تكن
المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهى بها كورودهما بالافعال المباشرة
وقد وردا كالقتل فى الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون
الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه
بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فراده بالافعال المستلزمة هى
الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافى المقدورية ولذا
لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور
ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل
بالنظام ( قوله قلت محصول كلام الامام الى آخره ) اعتراض على السيد
الشريف بانه غير مخالف للاشعرى فى الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد
الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام

لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة
الى علته التامة ولازم معى كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الاخر
فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لاتقدم ولا تأخر بينهما وغاية مالزم كلام
الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما للبعض الآخر لامتوقفا على البعض
الآخر لان مطلق اللزوم لايستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما متأخرا
عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هى تعلق الارادة
بهما معا وحينئذ لايكون احد الفعلين متقدما ومتأخرا بالذات عن الآخر حتى
يثبت التوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدور الفاعله
ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى
بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت
من ان الامام لايقول بتوقفه على النظر لابمعنى انه مقدور يصح ايجاده بايجاد
مايوجبه وتركه بترك مايوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك ما
يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم فى قوله ويكون لازما
للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشىء وبين اللازم من الشىء بان الثانى يستلزم
تقدم الملزوم على اللازم دون الاول واذا كان احد معلولى علة واحدة لازما
للآخر لالازما من الاخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لالازمة
منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة فى كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفته
للاشعرى فى كلا الاصلين معا وماقيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار
وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فمدفوع بانه اذا لم يكن
الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة
واشار اليه الشريف والعلامة التفتازانى فظنك بالفعل الغير المتوقف على
الواسطة وليس من قبيل مااوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا
فى زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو
فى زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعلق ارادته
تعالى بذلك الفعل فى ان كلا من الوجوبين لاينافى كونه تعالى مختارا فى
ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعرى الى آخره) لما توجه ان يقال
بهذا القدر لايوافق هذا المذهب الاصل الاول لان مراد الاشعرى
من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لاينكر
لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا ولايمكن ان يحمل على نفى
اللزوم مطلقا بل على نفى التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة

قوله فانهما لازمان
معا لتلك العلة الخ
الصواب فان احدهما
لازم للآخر بحيث
لاتقدم ولا تأخر
بينهما (محمد اسعد)





ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج
الواجب تعالى فى افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق
لامطلق اللزوم فلا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) ولوقال
وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان
اولى اذ الكلام ههنا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لابين العلمين فقط كما
لايخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على الارادة
ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف
مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة فى اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد
البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لايخفى على من تأمل فى معنى
التوقف واللزوم العقلى فالظاهر ان الاشعرى على تقدير اثباته اللزوم العقلى بين
بعض الاشياء لاينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك
ينافى التأثير الابتدائى فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلامدخلية الغير
فى التأثير فمدفوع بما قدمنا من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد
وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولى علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله فى الكون
والفساد بناء على انهما آنيان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقعان معا
فى آن واحد عندهم اذ لو كان ايجاد اللاحقة فى آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة
فى زمان بين هذين الآنين بناء على ان بين كل آنين مفروضين زمانا ويستحيل تتالى
الآنات عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء
هنالك انه ان اجتمع الصورتان فى آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين
فى ذلك المحل فى ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تتالى الآنين ليقع زوال السابقة
فى آن ووجود اللاحقة فى الآن التالى له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان
الاشعرى لايمكنه انكار اللزوم العقلى بين الممكنات والالزمه تجويز وجود العرض
بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه
لايصدر عن العاقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شىء من المطالب
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولاانكار التوقف للقطع بان البياض والسواد
لايجتمعان فى آن واحد بل فى آنين متتاليين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا
برهانا على مذهبهم فى التتالى لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجه يرجع
الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا
لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض

قوله قيل كذا فى خطه
والظاهر وماقيل
بقرينة قوله الآتى
فمدفوع فلعله سقط من
قلمه (محمد اسعد)

انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل لا لاحتياج الفاعل ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شئ منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض فى محل السواد على زوال السواد لا لاحتياج الفاعل اليه فى شئ منها وهذا معنى ماقاله الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور فى الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق فى هذا المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعرى و بين ماسيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ) دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف فى هذا المثال وامثاله قطعى وغير مضر وفى العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كما لا يخفى (قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره) يعنى ان مذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير فى بعض العقول الى بعض وفى جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الآخر الى الطبايع وتحقيقا هو اسناد التأثير فى الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبايع بمنزلة الشرائط والالات المعهودة عندنا وهى التى نحتاج اليها فى اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والالات مما يتوقف عليه سهولة العمل لا نفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والالات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس العمل فاستدركه بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره ولا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينافيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج شرط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة فى كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (قوله وظاهر كلام الاشعرى ينفيه) يعنى ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعرى ينفى هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف والشريف على الامام مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه

قوله لا الى الواجب تعالى الخ واذا لم يحتج الواجب تعالى الى شئ فى شئ فى افعاله لم يكن فى افعاله تعالى توليد فى شئ من المواد فافهم ـعـ

قوله وجوابنا السابق بقوله وفيه نظر فى حاشيته على قوله قال السيد (محمد اسعد)





على اثبات التوقف فى البعض فى مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا نحتج فى دفع الايراد به على قاعدة الاشعرى الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح فى جوابنا السابق لان اثبات التوقف فى بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر اوزواله لا يوجب اثباته فى البواقى حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذى ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى جميع ما اثبته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط فى جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور والتسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعرى وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعرى مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الا تفوه من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكروه حمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفى مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا فى افعاله لا مختارا كما يقول به الاشعرى وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله فى هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا (قوله وقال الامام الى آخره) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ماذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام (قوله لا مانع الى آخره) اى لا مانع فى كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه رد من زعم ان فى كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير فى البعض الى الوسائط فلا يرد ماقيل ان كلام الامام لا يؤيد ماذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه

ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم المانع فى اصولهم عن اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى اسندوا التأثير فى البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك رد على الشارح ان الامام غير جازم فى ان مرادهم ذلك بل مجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده ماذكره الشيخ فى الشفاء وبهمنيار فى التحصيل (قوله ولا جرم يكون وجوده الى آخره) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابى البركات البغدادى فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كما فى القسم الثانى بقرينة المقابلة فلا ينافى اشتراطه بشرط ازلى بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتى فى وجوده ان لا يحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول فى المعلول الاول ولو ادرج ما بعد المعلول الاول فى القسم الثانى لم يصح قوله وذلك انما ينتظم الى آخره بل لم يصح قوله بل لابد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث من الذاتى و يقيد الانتظام بكونه فى الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينتظم فى الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (قوله وذلك انما ينتظم الى آخره) اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم فى سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهى الابعاد (قوله بل فى الاعداد) رد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كالامكان الذاتى الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير فى الاعداد لكان لها تأثير فى ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود فى مادة المستعد ويخلق فيها استعداد آخر اقرب من الزائل فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة فى المادة والتأثير فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اضرابا عن لازم التأثير اى لا مدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها او بان يحمل على تقرير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد (قوله مبنى على مذهبهم) اذ الامام غير





قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها فى كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندى الى آخره انه الحق عنده فى توجيه كلام الفلاسفة لا انه الحق المعتقد عنده فيكون تأييد المذكور وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمنية ينكرون الى آخره) شروع فى ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية فى غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته فى الالهيات خاصة بدون المعلم قال الامام لا نزاع فى افادته الظن وانما النزاع فى افادته اليقين والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى هذا الانكار عشر شبهات مذكورة فى المفصلات لم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته فى الهندسيات قطعى لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اى يقولون انه لا يفيده اصلا لا فى الالهيات ولا فى الهندسيات ولا فى غيرهما (قوله سوى الحس) والظاهر انهم ارادوا بالحس ما يعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا او بداهة (قوله ولعلهم يدعون ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن فى كل ما ليس محسوسا كنفى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه ما عدا الحس واثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس لا عرضا كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر وفى هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات لزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء فى البديهى وهو باطل قطعا وانما الجائز اختلاف القليل كالقادحين

قوله وقد عرفت المشار اليه بقوله نعم بعد ذلك يرد آه فوق قوله فلا جرم كذا سمع
(محمد اسعد)

فى البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف ( قوله والمهندسون
انكروا افادته العلم فى الالهيات الى آخره ) المستفاد من شرح المقاصد
انهم انكروه فى الالهيات والطبيعيات واذا حمل ابعد الاشياء فى دليلهم
على مايعم السموات والارض واحوالهما و يدل عليه ماقالوا ان النظر انما
يفيد اليقين فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة
متسقة لايقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات امالان الكلام فيها
واما لحمل الالهيات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة
الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف
على الحكمة الطبيعية (قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته ) اى
اقربها اتصالا ومناسبة كما فى شرح المقاصد اولا لاها بان يكون معلوماله
بحقيقته واحواله كما فى شرح المواقف لكن الثانى لاجل الاول وعلى التقديرين
فحكمهم بافادته فى الهندسيات والحسابيات قرينة واضحة على ان مرادهم
من الاشياء غير موضوعى الهندسة والحساب اعنى الكم والعدد من حيث
احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثانى فظاهر لانهما اولى بان يكونا
معلومين بحقيقتهما او احوالهما المذكورة مما عداهما عندهم واما على الاول
فلان المراد بالمناسبة هى المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها
على كون الشئ محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان
كالمقدار او منطبقا عليه مشاركا له فى الحكم كالعدد لامحسوسا بعيدا كالارض
بجملتها والافلاك ولا غير محسوس ولا مشارك له فى الحكم كالمجردات والمراد
بهوية الانسان الشخص المختص به الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك
الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه وجزءه او عرضا حالا فيه
او جوهرا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان
ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل (قوله
وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره) اى ومن حيث انها
جوهر او عرض مجردا ومادى يعنى انها غير متصورة بكنهها لابداهة ولا بالنظر
وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لابداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف
الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء
لايتجزى فى القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى
غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة
ولم يتقرر شئ منها سالما عن النقض والمعارضة وليس مراد انها غير





معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهى لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه
الشريف لايقال لاكلام ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام فى ان النظر لايفيد
التصديق اليقينى فلا وجه للتعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم
بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وماذكره الشارح
دليلهم الثانى المبنى على ذلك الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم
عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفى على بعضهم واورد
على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم واعجب من ذلك
ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثانى
غير المستدل بالدليل الاول ولم يدر ان التعرض بعدم التصور بالكنه فى الدليل
الثانى مستدرك بلا طائل حينئذ (قوله وقد تعارضت الى آخره) معطوفة على
قوله وهى غير معلومة عطف علة على المعلول اى اذ قد تعارضت فى شانها
الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه
وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه و ينكشف احواله
على الانسان بحيث لايقع فيها اختلاف كثير و يزول القليل ويتقرر الامر على
شئ وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين فى هذا القسم
وقسم بخلافه ولا يفيده النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان
وهى غير معلومة بالضرورة والا لما كثر فيها الخلاف وما تعارضت
الادلة والاسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر فى شئ من
المذاهب قطعا مع بذل وسعهم فى تحقيقها ولذا فرع عليه عجزهم عن
معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان
معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الاتى من الشارح
بجريانه فى الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاقياس
فقهى كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات
والحسابيات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى
مفيد للظن ( قوله قلت ضعف هذا الدليل لايخفى ) لانه ممنوع بوجوه
اما اولا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية
لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما ذكرتم من كثرة الاختلاف
لايستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية
ما تستلزمه ان تميز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه واما ثانيا فلو سلمنا ان
ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لايكون الابعد معلوما

وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد لعسره وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد فى البصر كما اشار اليه فى بعض النسخ حيث قال فربما من عين المدرك بمعنى ذاته لكن فى العين ايهام البصر واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب يستلزم السهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم بالاسهل عدم العلم بما ليس باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع لبس فى غيره و يتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه تعارض الادلة و يندفع بان المستلزم تعارضها فى اعتقاد المستدل لا فى زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثانى انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب اتصالا لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثانى بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة فان المسائل عقلية لا خارجية متصلة بالانسان و يندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح فى دليلهم الظنى والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما فى شئ والثانى معلوما فى الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل الذى هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال ما هو ابعد منه لو تم الى آخره) يعنى انه جار فى احوال الكم والعدد لانهما ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح فى هذا الجريان (قوله وقد تعارضت الادلة الى آخره) لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لا جزء من الدليل مع ان جعله جزأ من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكده و يقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شئ منها عن المنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشئ يزداد الاختلاف و يشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزأ من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف فى الهندسيات ليس مثل الخلاف فى الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا و فى بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس فى هذه المثابة فى الكثرة انتهى نعم يتجه على الشارح ما قدمنا (قوله وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان النبى باطن





الكتاب دون ظاهره واذا سموهم بالملاحدة اذ الملحد هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين فى الالهيات خاصة بل يحتاج النظر فى الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والا فقد كفى النظر فيه عندكم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم آخر و يتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثانى بان النظر الغير الكافى نظر غير المعلم لا نظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم آخر فيجوز انتهاء معلمه الى النبى عليه السلام العالم بالوحى فلا تسلسل (قوله متمسكين بان الاختلاف فى معرفة الله) اى فى معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى مماله ان يحصى كما قالوا فى قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل آه او مبنى على تضمين معنى الابعد اى ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائى وهو ان يقال لو كفى النظر فى الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر فى معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع فى وجوده تعالى اذ قلما يجوز العقل ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك بل انما كثر الخلاف فى ان الواجب واحد او متعدد وفى انه مجرد عن المادة لا فى حيز ولا فى جهة او جسم فى حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير فى مجموع المسائل فسلم لكن ما بال النظر الصحيح فى انه لا يفيد العلم بلا معلم فى مسئلة قل الخلاف فيها الثانى ان كثرة الخلاف واقعة فى مسائل الطبيعيات ايضا فما باله انه يفيد العلم فى الطبيعيات بلا معلم معصوم دون الالهية و يمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف فى كل مسئلة او يدعون بعض النظر الصحيح لا يكفى فى مسئلة الهية كثر فيها الخلاف فى مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح فى القطعيات يفيده بلا معلم سواء فى الالهيات او فى غيرها و يمكن دفع الثانى بان فى دليلهم هذا مقدمة مطوية هى كون الالهية اصعب العلوم وابعدها عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثانى (قوله و بان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة) اى سهلة الحصول اذ يكتفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلان يحتاجوا الى فوالله لان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم التى لا يكتفى فيها

الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم فى الالهيات التى هى اصعب العلوم تحصيلا بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم و بالجملة الاسمية لرد منكرى الاحتياج و يتجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقريب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المعصوم والمتعلم منه (قوله فلت هذا الى آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين معا لا عن الثانى فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول يأباه ومآل الجواب عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غايته ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى الامتناع بدونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل فى كلامهم ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شئ من النظر بمفيد له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (قوله على ان كثرة الاختلاف الى آخره) يعنى ان الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم فى الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربعة مع تخلف حكم المدعى عند المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثانى واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا





الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم او لا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين و بهذا اندفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا الحكم او كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم التناقض (قال المصنف فلا حاجة الى المعلم) اى المعلم المعهود الذى يقول الملاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولا يتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفى الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم فى مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام فى المعارف الالهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات الدين فافهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخره) الظاهر انه تعليل لنفى الاحتياج لا لتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ما سبق من المصنف ولا يصح تعليلا ان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى ولا مخلص الا بان يكون تعليلا للجزء السلبى من الحصر فى الكلام السابق وانما اخره الى هذا المقام ليكون كلام المص مع هذا التنبيه او الدليل معارضة بهم بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب فى الرد عليهم على ما فى المواقف وشرحه حيث قالا والمعتمد فى الرد عليهم دعوى الضرورة فانا نعلم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفى دعوى الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة فى القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ما اورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلى او ثبت عندكم يقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل فى البديهى كالقادحين فى البديهيات وتارة

قوله الا ان يقال التصديق الى آخره الصواب ترك هذا الاستثناء لانه مع ايهامه جواز ان يقال التصديق بيوم الآخرة ليس من ضروريات الدين لا ربط له بشئ من الجمل السابقة ( محمد اسعد )

باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلى لا توجب نظرية حكم كل
جزئى لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح
فى القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ماهو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها
بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين
بان كل نظر صحيح فى القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى
المصنف الضرورة فى نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام
الرازى لا الشق الثانى كامام الحرمين واما الشارح فلم يدع الضرورة فى الحكم
الكلى بل فى قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار فى دفع
الايراد المذكور الشق الاول و يكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم
الكلى البديهى على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن مؤثر
و يحتمل ان يختار الشق الثانى و يكون هذا القول دليلا عليه بقى الكلام فى ان
بداهة افادة هذا النظر الجزئى وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون
مفيدة للعلم بالحكم الكلى بداهة او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص
الذى لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم فى جزئيات كثيرة
توجب فيضان الحكم الكلى فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له
او خاصة له متماثلة الافراد كما فى كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما فى حكمه
مما كان افراده متجانسة كما فى كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح
لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك
الاعلى كالتمساح وصور لاقيسة الكاملة اى معلومة الانتاج اذ وانها بداهة
او كسبا انواع حقيقية متماثلة الافراد لا اضافية متجانسة الافراد فمشاهدة
افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلى بداهة
او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص (قوله وهم وان سلموا)
لا يخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد
لم يقع فى مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه
و ينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة
و يقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشاعرة انه لا يعتبر
شرعا ما لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح فى الرد عليهم ان يقال كفى
بصاحب الشرع معلما و بالقرآن اماما لا ما ذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم
لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما
يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقد الحصل او على سبيل





ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول
العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يأخذ من المعلم قلنا الى آخره (قوله
قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية
المتيقنة الاجماع القطعى المنعقد على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم
آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب
الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول
الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام
انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فظنك بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوها
لاما مهم اوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف
بداهة فكذا الملزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجدا
(قديما لم يزل) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم
الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على
معنى العتيق الذى لا يدرى اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد
فالاولى لم يزل الان يقال هو متعارف فى الازلية بان يحمل على سلب القضية
المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية
لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا
الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء
او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه
والاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون
قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل
نقول واعم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات
او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة
ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفى
الخالق سواه والى نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد (قوله واستدل القوم
الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له
محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجح
الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح و بداهة امتناع تأثير الشئ
فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان
للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم
الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود منحصر فى القديم والحادث

عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا
فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم
الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت
الثالث على قدر حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث
اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود
بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق فى الثلثة المذكورة
لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزأ ولا بد فى كل منها من دليل
ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا
باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج فى احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال
كونه كلا مندرج فى الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على
الجزأ والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا
فالمنقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى
بحث الحدوث فالايراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر
(قوله اذ لو لم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل (واجبا بالذات
لكان ممكنا بالذات) لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا
وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن موجودا فضلا
عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما يرجحان
الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال
بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شئ من
الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقترانى الشرطى
ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث
واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثانى كون منتهى الحوادث
كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء فى قوله
فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور
الثانى مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين
من ان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين
وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله
ولو جوز التأثير فى القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم ينافى التأثير
فيه عندهم ينافى كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان





فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس
بشئ لانه تام بمجرد ان يقال او وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما
قبل التأثير فيلزم ان يكون حادثا والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين
الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذى لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم
ولا يوجد الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لا فاحتياج مطلق الممكن
الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد
الممكنة والممتنعة وهى المقدمة التى تحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع
بين الفريقين فى ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على
ان يكون الممكن منحصرا فى افراده الممكنة لا شاملا للممتنعة ايضا ولو سلم الكل
فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب فساد المسلك لا فساد البناء
عليه اذ لا بأس فى ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى
(قوله ولو جوز التأثير فى القديم) ان يقال فى دفع ما اورده جمهور المتكلمين لا نسلم
ان التأثير فى القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير
ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتحقيقه
ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف
وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا
فى آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما
يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال البقاء برجحان
الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضرورى البطلان بل لا بد من
ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا
يجوز ان يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير فى الحادث حال البقاء وعلى المعنى
الثانى قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى على كل شئ قدير وفيه دليل على ان
الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعنى ان مدلول الآية مشروطة
عامة قائلة بان كل شئ مقدور اى حاصل بتأثير القدرة ما دام شيئا وكان الحادث
حال حدوثه شئ موجود وكذا حال بقائه شئ موجود ثم ان المراد لو جوز التأثير فى
القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا بدل تلك الكبرى بقولنا وكلما
كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت كونه واجب الوجود
بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو
مسلك المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء فى اثبات الواجب لان مسلكهم ليس

بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا الا ان يقال
التأثير فى القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكروه من ان القديم
لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهورى المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه
المتكلمون فى هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبنى على مسلك الامكان المستلزم
لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين فى اثبات الواجب تعالى شانه لانا نقول
هذا مبنى على ما سيجئ منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث
غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب
لا بالاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هى الامكان الشامل
للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا
بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل
مختار بالنسبة اليها قطعا ببراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقا الى
لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال فى تجويز المتكلمين
التأثير فى القديم بالمعنى الثانى ولا فى بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك
الحدوث فى اثبات الصانع لا يوجب اختياره فى اثبات وجوبه ايضا لانهما طريقان
متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد
لا يكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل
حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان
ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى
والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض دعوى امتناع العدم لانها
لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله دليلها (قوله ووجوب الوجود عند
المتكلمين الخ) اعلم اولا انهم اختلفوا فى ان وجوب الوجود عين ذاته او ليس بعين
ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعرى الى انه عين الذات فى الكل
اى فى الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد فى الكل والحكماء الى انه
عين الذات فى الواجب وزائد فى الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هى هى
مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهى التى ينضم اليها الوجود والعدم فى الممكن
ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما فى الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين
فيتجه على الاشعرى ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته
من حيث هى هى ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون
كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية





وهذا قطعى لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعرى من الذات هو الهوية
بمعنى ليس فى الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة
هى هوية الموجود لا الماهية من حيث هى هى كما هى مراد الحكماء وانما
ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهنى فلو كان الوجود صفة زائدة على
الذات فاما ان يعرضه فى الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ
فى الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عروض
الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه فى الذهن
وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهنى عنده فاذا لم يكن عارضا لها
فى الخارج ولا فى الذهن فلا يكون وصفا زائدا فى نفس الامر فيكون عين الماهية
الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه
المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات فى الكل مع انكارهم الوجود
الذهنى فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنيا
على انكار الوجود الذهنى لان المنكرين للوجود الذهنى لا ينكرون وجود
الامور الاعتبارية فى نفس الامر فى ضمن الوجود التعقلى محل نظر ظاهر لان
الوجود فى نفس الامر منحصر فى الوجود الخارجى والذهنى ليس له قسم
آخر يسمى بالوجود العقلى دون الوجود الذهنى نعم يلزمهم القول بالوجود الذهنى
من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات فى الخارج كما لا يخفى
ثم القائلون بزيادة الوجود فى الكل او فى الممكن اختلفوا فى انه وصف حقيقى
موجود فى الخارج او اعتبارى لا وجود له الا فى الذهن فذهب اكثر المتكلمين
الى الاول ولا يتجه عليهم انه ان كان موجودا بوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام
اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة الغير المتناهية والا لكان كل وجود واجبا بالذات
لان لهم ان يختاروا الثانى ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور
لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل
غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشئ
اما من ذاته كما فى الواجب او من غيره كما فى الممكن لم يفتقر الى وجود اخر يقوم به
فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به
ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجى لا يعرض المعدوم فى الخارج بداهة
فيلزم عروضه للماهية فى الخارج وهو باطل لما عرف ولذا ذهب الفارابى وابن
سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهنى الى
الثانى ولا يعرض الماهية الا فى الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق كالوجود

الذهنى فعلى هذا يتجه على الاشعرى بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج لا يقتضى ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواطأة وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود على ما فى شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد فى الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعرى ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير للماهية للذات الموصوفة به لامتناع علية الشئ لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا فى الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به فى كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضمير عائد الى الذات من حيث هى هى كما هى مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التى هى الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هى عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود فقيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين فى الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان مدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين فى الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هى هى ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغنى عن الغير فلا اشكال وفى اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفى حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) فى هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد

قوله وايضا لم يكن الخ فيه انه يجوز الشك لعدم العلم بالاتحاد لا لعدم الاتحاد فافهم





الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهيولى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذى هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته فى الخارج لزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقى فى امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقى قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقى غير منتزع عن الغير والبواقى امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لا معنى الكون فى الاعيان كما سيجئ وما قيل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففيه انه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراده الحقيقية فى الممكنات هى الحصص من الكون اعنى الاكوان المخصوصة القائمة بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف ما يرتضيه الشارح ليس فى الواجب حصة منه عند الشارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون فى الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه فى الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفى حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اوردوه وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون فى الواجب حصة من الكون فى الواقع وان افراده الحقيقية فى الممكنات هى تلك الحصص لا امور اخر وراءها ويدل على ذلك ما ذكره فى حاشية التجريد كما سننقله (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات التى يترتب عليها الآثار الخارجية فى بادى النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية فى الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود فى بادى النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بداهة او كسبا اذ لا يمكن النزاع

قوله والا لم يكن الخ لم يصح نزاع الحكماء فى زيادة الحصة وان يوجد هناك فرد آخر وراء الحصة عارض للذات ومعروض للحصة منه

فى الماهيات المجهولة الوجود اذا اراد ان العقل بضرب من التحليل
يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية
موجودة فى الخارج على ان يكون الوجود المنتزع فى بادى النظر زائدا فى الكل
ولذا قال (امر ايشترك الجميع فيه وبه) اى بثبوت ذلك الامر المشترك (تمتاز)
تلك الموجودات (عن المعدومات) التى لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى
ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون
فى الاعيان المشترك فى بادى النظر (وانما يتخصص فى الممكنات) اى انما يكون
فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التى ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها
كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية)
اى بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة
بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة (مستند الى وجود خاص)
بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه) اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ما عداه
من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة
(وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر
ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان ويزعم ان للكل حصة
منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان ذاته
تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى
مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى الاعيان ولك ان تحمل مراده
من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل
لا فى مجرد بادى النظر فافهم وفى هذا التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود
المطلق مفهوم انتزاعى ومعقول ثان كما ذهب اليه المحققون لا معقول اول كما زعمه
اكثر المتكلمين الثانى ان الوجود المطلق مشترك معنوى يتخصص بالاضافات
لا مشترك لفظى كما زعمه الاشعرى الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود
الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض
الاضافات المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة فى الكل كما زعمه الامام
الرازى واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف
مقتضاها فى افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل ولا
يتخصص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده
الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فاما ان يقتضى





العروض او اللاعروض او لا يقتضى شيئا منهما والثالث محال والا لاحتاج الواجب
فى وجوده الى امر منفصل وكذا الثانى محال والا لكان وجود الممكنات غير
عارض فتعين الاول فيكون زائدا فى الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات
الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون
متماثلة متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن
والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض
الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا
السراج وذاك السراج وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف
بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض
ومثل وجود القار وغير القار واما فى وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا
كذا فى شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين
افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على ان لا تشكيك فى الذوات والذاتيات واذا كان
عرضا عاما لها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقايق لكن الحصر فى قول
الشارح وانما يتخصص فى الممكنات بالاضافة آه يدل على ان وجودات الممكنات متماثلة
متفقة الحقيقة فلا احتمال للاختلاف فى الحقيقة فى مثل وجود الجوهر والعرض
عنده كما قال شارح المقاصد فلقائل ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التى هى وجودات الممكنات مع ان شموله للواجب
المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود
المطلق الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلى المشكك بين
وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون فى الاعيان فانه
غير مشترك بين الكل فى التحقيق وان كان مشتركا فى بادى النظر اذ لا حصة
منه فى الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات
نعم يتجه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب
عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين فى الحقيقة النوعية الرابع
ان لا نزاع لاحد فى كون الوجود المطلق زائدا فى الكل الخامس ان فى بيان استناد
وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا
بانه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم
ان مجرد كونه وجودا لا يقتضى كونه موجودا فى الخارج فان وجودات الممكنات
امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج فى التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا

على ان التخصص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما
بذاته كما لا يخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام (قوله والبرهان يدل الخ)
لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه فى الواجب اى كونه
فردا خاصا فى الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى
ذلك البرهان الذى ذكره فى كتبه من ان كل ما يغاير الشئ بالماهية فثبوته له
يحتاج الى علة تجعل له ثبوته بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له
من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة فى الممكنات غيرها ولا يكون فى الواجب
غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود فى مرتبة الافادة بداهة فلو كان ذاته
مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما يشير اليه هذا ومن
توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق فى اثبات الواجب اعترض
عليه بان البرهان المذكور انما دل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستند
الى ذات لا يحتاج فى وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه
لا على استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لا على الشارح
(قوله مستند الى وجوده) اى الى وجود خاص بمعنى مبدأ الاثار الخارجية الذى
هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون فى الاعيان ولفظ الوجود
حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان ومجاز فى معنى المبدأ من باب ذكر الخاص
وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس
لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرف من غير ان يتصف
بفرد من افراد الكون فى الواقع (قوله فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا
السؤال ما قد مر من كون الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان مع توهم
انه يجب ان يحمل الوجود فى محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه
الحقيقى واذا تعرض فى الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول
بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال
اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا
لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود
المطلق المشترك المفسر بالكون فى الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح
بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصة منه عين
ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب
ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدريان قائمان بالغير ومن
الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته





مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما فى شرح
المواقف وان اريد الثانى فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان
مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك
فى الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده فى الشق الاول على اعم من
الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص
بسلب الاضافة الى الغير فالاقتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض
قصور (قوله قلت المراد الى آخره) جواب باختيار شق ثالث يعنى لا شك ان
الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون فى الاعيان بل مطلق الكون سواء
فى الاعيان او فى الاذهان بناء على القول بالوجود الذهنى لا معنى آخر لكنهم
لم يريدوا فى قولهم ان الوجود عين الذات فى الواجب معنى الكون ولا معنى آخر
مصطلحا فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ
هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى
المصدرى وارادة مبدأ انتزاعه شايع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله تعالى
عين الذات اذ المراد الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب
تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم ههنا الآثار التى
تترتب على صفة الوجود فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة
عليه كما فينا فمعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات
الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة
وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد
خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال فى حاشية التجريد
بعد ما نقل اقوال الحكماء اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم
وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هى الوجود البحت القائم بذاته المعرى بمعنى المحض
فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته
البسيطة التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول
فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن
نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشئ بنفسه حقيقة والا لكان

تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا فى عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو على فى تعليقيهما اذا قلنا واجب الموجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شئ موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره ثم ذكر هناك وفى مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول فى الواقع كما فى قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضئ على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما فى قولنا الضوء مضئ فانه مضئ بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذى تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا لامر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن فى الاعيان فصدق الوجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هى هى واذا قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليه بل بخصوصية ذات الواجب من حيث هى هى فالوجود الذى تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منها كما فى الضوء مضئ بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون زائدة على ذات الواجب فى الواقع فالوجود الذى تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق فى الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات وكذا المراد فى قولهم صفات الله تعالى عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغايرة مفهوما وماهية عين ذات شئ واحد وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتخالفة





فى الواقع فقد اتضح امور الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما فى المعدومات لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذى هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا الثانى ان المراد ما صدق عليه الوجود لا نفس مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهى فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقايق الافراد المندرجة فيه الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية التى هى الوجودات الخاصة وهى ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات اعنى الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان لا لامور اخر وراء تلك الحصص فى الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال فى مذهب الحكماء ان هناك فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا فى الممكن وعينا فى الواجب على ما اشار اليه فى المواقف وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون فى الاعيان فلا يكون هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها وايضا على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجى يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة للممكنات كهذا المبدأ وذاك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع

لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصص لكنه لا ينافى كونه عرضا عاما بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشئ وذاك الماشى وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كزيد وذاك الفرس لا يقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لا شبهة فى ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطأة وتلك الحصة محمولة عليه مواطأة على انه لا شك فى ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الاثار وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الاثار لان مبدأ الاثار بمعنى سبب الاثار وسبب الاثار متقدم على صدور الاثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه ليست بماشية وانما الماشى معروضات هذه المفهومات فافهم الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به فى بادى النظر وذلك المتصف هو الماهية لا حصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه فى الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة شئ آخر وفى الممكنات بواسطة عروض الحصص من الكون الخارجى اعنى بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فمن توهم انه فى الممكنات منتزع عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله منتزعا عن الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات الخامس ان حاصل معنى قولنا الشئ موجود فى الخارج بمعنى كائن فى الاعيان هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل اولا وحاصله ان فيه مبدأ لاثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا فى حقيقة الواجب او وصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح فى تلك الحاشية فيكون الوجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص فى الاعيان فيكون حصة من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وليست بعارضة للماهيات فى الخارج لما سبق بل

قوله لما قال اهل المعقول كل كلى الى آخره اذ كل من الناطق والضاحك والحيوان والماشى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو بالقياس الى حصصه الا انها افراد اعتبارية اذ ليس الفرق بين الحصص والماهية الا باعتبار ملاحظة التقييد بامر خارج وعدمه
(محمد اسعد)

قوله وحصص المبدأ لا يصدق عليها الى آخره فيه ان المبدأ لما كان نوعا بالنسبة الى تلك الحصص لزم صدقه عليها
(محمد اسعد)

قوله وتلك الحصص متأخرة الى آخره فيه ان تلك الحصص حصص من مبدأ الاثار بمعنى سبب الاثار المتقدم على صدور الاثار فتكون متقدمة على صدورها وكيف لا وتقدم ماهية الشئ ٦





فى الذهن فقط لكونهما من المعقولات الثانية كما الوجود المطلق ولا يقدح فيه كون بعض افرادهما موجودا خارجيا لانه يتصف بهما فى وجوده الذهنى فقط كمفهوم الجزئى واشار بقوله فى الحاشية بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يختلج فى الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا فى الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجى الذى لم يحصل فى ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار فى تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض فى الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحيثية فى الواقع اما فى الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثانى فى الخارج وهو باطل او فى الذهن فيعود المحذور ولا مخلص الا بما اختاره فى كتبه من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا فحق لاحظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل فى قوله وفى الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حمل على الاثر بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأ له (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا للدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى بتحرير ان مراد الحكماء طوائفة من المحققين من الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهى وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ الاثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذ معتبرا معها افاورد

٦ مع تأخر حصصها غير متصور
(محمد اسعد)

قوله وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه الى آخره مغالطة محضة بوضع الوصف الخارجى موضع الماهية اذ الكلام فى صدق ماهية الماشى على حصصها ولا خفاء فيه ( محمد اسعد )

هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون
بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم
ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن عللها او منشأها كما قيل واما بناء
على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التى هى افراد
الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ
لاثرها الذى هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود
المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته لانه فى زعم السائل
بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير
كما فى الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت
الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين
لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية فى ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع
فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان
لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها او اما جعل تلك العلة
موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ للانتزاع بواسطة
وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا
معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقض
الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى
مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من
غير محذور آخر ( قوله قلت القائلون بالعينية ) اى بهذا المعنى وهم الحكماء
وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة
اولا بانه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوى لما استدل القائلون بالعينية بهذا
المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا
المذهب بان الذات التى كانت علة ومبدأ الاثر وجودها اما ان لا تكون موجودة
بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة ومبدأ الاثر معدومة
فى مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل بداهة والا لانسد باب اثبات الصانع
واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود
عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم
التناقض واما ان تكون موجودة بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود
الذى هو شرط الايجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور





وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على
بعض او ينتهى الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن
لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتعدد وجود شئ واحد وهو بديهى
البطلان واشار فى ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون
الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اى
بان يكون الذات علة للوجود فى الواقع والا لكانت علة له فى الواقع وكلما كانت علة له
فى الواقع يلزم احد المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع
لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك
طريق ثالث مصحح للمبدائية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد
القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع
بين الفريقين معنويا وفى هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق
وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته فى قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته ان ذاته
تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا مكتسبا من الغير
ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ما تحيروا فى تطبيق هذا الجواب للسؤال
واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره فى مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين
لا مثبت للنزاع المعنوى بين الفريقين وما قيل فى دفعه ان المراد من الجواب
ان الانتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ
للانتزاع والمراد ذلك ففيه ان انتزاع الوجود المطلق فى الكل ليس الا بواسطة
العلية ومبدائية الآثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد
من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ الانتزاع لانتزعه المستدلون على
بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كان الذات من حيث
هى هى علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع
الخصم لا يكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ما ذكره
انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع فى الواقع لانه لا يكون كذلك عند
اهل المذهب وان كان باطلا فى نفسه والنزاع المعنوى يدور على الثانى
لا على الاول ولا مخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير التحرير بان المراد
ان يكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع فى الواقع لا مبدأ ولو فى الزعم ( قوله
بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد ) الاولى ان يقول بان مفيد الوجود
موجود فى مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين الاول ان ما ذكره
بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود

موجودا خارجيا مع ان البعض الاخر ذهب الى كونه امر اعتباريا ووصفا ذهنيا ولا يشمله فى الظاهر الثانى ان الايجاد متبادر فى الفعل الاختيارى لا فى الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير او لنفس المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه بديهى فى افادة الوجود للغير ممنوع فى افادة الوجود لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هى هى علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التى هى علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات التى هى علل مقومة للماهية وكالماهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسى وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لان القابل لابد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل والفاعل لابد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلى لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا فى شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود فى الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق فى الكل الا انه فى الواجب مقتضى الذات وفى الممكن اثر الفاعل فلا اذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا فى العقل فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجى جعل المتصف به موجودا خارجيا اى جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لانتزع منها كونا فى الاعيان فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة فى الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتبارى ان لم يكن موجودا فى نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بد له من علة موجودة فى نفس الامر للبداهة فان كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم الدور والا لزم التسلسل وتعدد وجود شئ واحد والكل محال وبهذا اندفع ما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وظهر فساد ما قاله بعض الاذكياء ونقله





بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود فى الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبارى زائد فى الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا فى الخارج (قوله ينكشف كثير من الشبه ) ههنا وفى كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ما ههنا والى وجه انكشافها وبقى بعد ابحاث اخر وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يندفع الاوهام ولا يتضح مرامه الا ببسط الكلام قال المصنف ( ولا خالق سواه ) عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان صانعنا قديم واجب الوجود لذاته وعلى انه لا خالق سواه ومتصف بصفات الكمال منزه عن سمات النقص ثم الخالق المنفى اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيه رد المشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضه الشارح بل للمشركين والطبيعيين واذا عمم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض (قوله للادلة النقلية ) التى هى العمدة والعقلية لا يعتد بها الا بعد تأييدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان الشئ المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرا كان او عرضا واستثناء الواجب منه عقلا لا ينافى كونه قطعيا فى الباقى كما يقرر فى الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجودا كان او معدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استغراقية فالآية الثانية نافية لمذهب الاستاذ فافهم ( قوله قال امام الحرمين الى آخره ) بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه ما فيه ( قوله من غير فرق الى اخره ) بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون فى الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص ففى هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او باثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا او استقلالا فهو حمل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف فى الواقع (قوله وقال حجة الاسلام

الامام الغزالى لما بطل الجبر المحض ) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احترز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ما تعرف بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا فى جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه شاء وجوده او عدمه او لم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غير مقارنة لهما لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتأثيرها استقلالا او اشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالا او اشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالا واذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره اى وجب الاقتصاد فى الاعتقاد بين طرفى الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على ما فى شرح المقاصد واعلم ان الصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقة عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ الافعال مختلفة لا على نهج واحد عند البعض الآخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحا والا فالقدرة لا بد وان يكون من شانها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شانها التأثير فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعرى ولما كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شانها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا لامتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصى قطعا وكذا مذهب القاضى ابى بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان فى قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بارادته الجزئية كما فى لطم اليتيم بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضى بناء على ان الارادة الجزئية التى هى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد





اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب صدر الشريعة فى التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادى لتأثير قدرة الله عند القاضى والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعرى فان الارادة الجزئية وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس فى قدرة العبد تأثير فى اصل الفعل ولا فى وصفه عنده ولذا سمى بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية فى تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعرى وبمجموع القدرتين على مذهب القاضى على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة فى اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة فى وصفه الاعتبارى لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل او لا ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله تعالى او غير مرضى فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قال فى المواقف ما حاصله ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعرى واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع القدرتين على ان يكونا مؤثرين فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة فى اصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه وهو مذهب القاضى او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة فى القدرة الحادثة وفى تأثيرها فى الفعل ايجابا لا اختيارا وهو مذهب الحكماء فى المشهور ويروى عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعرى المقابل لمذهب القاضى ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء للسببية او الاستعانة فى قوله ويقدرة العبد على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضى لا على مذهب الاشعرى لما اشرنا من مدخلية قدرة العبد فى تأثير القدرة القديمة فى الفعل بالنسبة العادية على مذهب الاشعرى ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعرى انما يتم بابطال مذهب القاضى ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لا الى عجز القادر القديم كما وهم كما ستعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام

قوله وفى تأثيرها يعنى ان القدرة القديمة تجعل القدرة الحادثة مؤثرة فى الفعل فيكون تأثير الحادثة واجبا ضرورة وبهذا يندفع ان القدرة القديمة مؤثرة فى القدرة الحادثة على جميع المذاهب فلا يصح المقابلة بين مذهب الحكماء وسائر المذاهب ✻

حجة الاسلام شامل لمذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك (قوله مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) اي حاصله لا بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها وان لا يوجدها بتأثير قدرة الله ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصلا بمدخلية قدرته لكون خلق قدرة العبد او لا سببا عاديا لخلق فعله فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الاخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابي الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ماذكرناه هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حمل على ما يعمه ومذهب القاضي فالوجه الاخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان ماذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسبا له) اي مكسوبا له وكذا قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهي خلق الرب ووصف العبد اي صفته القائمة به وكسب له وانما تعرض بالوصف الاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (قوله وليس كسبا له تعالى) لان كسب الفعل ينافي التأثير فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكر حجة الاسلا والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها





اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذ الاستطاعة عندهم قبل الفعل لا معه وانما قيد بالاكثر لان مذهب النجار منهم كمذهب الاستاد ومذهب ابي الحسين منهم كمذهب الحكماء والاستاد ابو اسحق الاسفرايني على انها واقعة بمجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطيق لرفع شئ ربما رفعه بمعية الغير لمصلحة لا من استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله فالظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ماذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخلا في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والا لما جعل الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط الاوهام وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لا معنى الايجاد وانما عبروا عنها بالتأثير لانها شبيهة بالايجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود (قوله وقال

فى قواعد العقايد الخ) قال فى شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا انهم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما فى الشرح الجديد للتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافى الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما فى افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة فى نفس القدرة الحادثة اوجب تأثيرها فى ارادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة فى الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف فى المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما فى المواقف لا ما فى قواعد العقايد ولا ما فى شرح الجديد (قوله قلت هذا) اى اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا كما ذهب المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كمذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا فى التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعرى واتباعه (قوله

قوله اما اولا الخ فيه ان شارح المقاصد انما نفى الفرق والامتياز بين المذهبين فى القول بان فعل العبد واقع بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد واما ان خلق القدرة فى العبد بالاختيار على مذهب المعتزلة وبالايجاب على مذهب الحكماء وان تأثير قدرة العبد فى الفعل بطريق الوجوب على الثانى وبطريق الاختيار على الاول فبحث آخر (محمد اسعد)





نسبوا المعلولات ) اى نسبوا ايجاد المعلولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طبايع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات الاخيرة والطبايع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها معلولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادى العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخيرة اى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها (قوله وهذه مؤاخذة تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسى شارح الاشارات يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى الذى ينشأ من اللفظ فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قيل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويج للاباطيل والاكثير من ادلتهم لا تتم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما تتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح فى الرسالة فلا اتجاه له اصلا (قوله وان الوجود معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا فى الاعيان او فى الاذهان (قوله فان تساهلوا فى تعاليمهم اى فان تسامحوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هى شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (قوله وقال بهمنيار ) هو تلميذ ابن سينا فى كتابه المسمى بالتحصيل ان مثلث الحق

قوله فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات اذ لو لم يتم ادلتهم بكون المراتب شروطا لما قال ابو البركات والواجب الخ مد

فى هذه المسئلة ولا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ منزه عن معنى ما بالقوة اى الا الشئ الذى هو فى ذاته منزه فى جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته فى ذاته بالفعل فليس له فى ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات فى ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لا غير او معنى ماهو برئ عن معنى القوة فى ذاته موضعه اى ما صدق عليه هو المبدأ الاول لا غيره و بقولنا فى ذاته اندفع ما اورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة فى وجودها وسائر كمالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان فى ان هذا القيد مراد بهمنيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لما يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها والفرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كمركز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهيأة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله مشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص مرمى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يمكن فى عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية العباد

والخطوط الواصلة الى طرفى كل قوس يسمى وترا وكل خط مستقيم منصف للقوس والوتر كالسهام المرمية فهو مار بالمركز فلذا قلنا متوجهة نحو المركز
مد

قوله الظاهر ان يقول الخ لان السامع يعرف لها راميا وانما يطلب تعيينه كمن عرف ان انسانا منطلق ولم يعرف انه زيد يقال له المنطلق زيد ولا يقال له زيد المنطلق كما تقرر فى محله
(محمد اسعد)

قوله لان تعريف المسند الخ قيل وايضا قوله فاين المفر بالاستفهام الانكارى يشعر بذلك وفيه نظر لا يخفى مد





هو الله تعالى لا غير ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لا شك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخز اعدائنا من الجن كما ورد فى الحديث فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله تعالى فكذا فى افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهى شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرامى اليه تعالى مجازا فلا ينافى الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله فان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم يكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبان القدرة لا يقتضى ترجيح واحد من طرفى الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفى التأثير عنها اثبات للشئ ونفى لازمه فيكون متناقضا لان نفى اللازم يوجب نفى الملزوم وان سمى معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثانى من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا فى فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثانى من التشنيع لا يتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتى واما الاستاذ فلا يتوجه عليه شئ من الوجهين (قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شان العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده بما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعرى مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير القدرة

العبد وارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضى على مايفهم من شرح المقاصد هوان الكسب مايقع به المقدور فى محل القدرة ولايصح انفراد القادر به فى وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم (قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب عن الوجه الثانى بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعرى بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح فى اصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح فى اصول الاشعرى اذ لا حسن ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف فى ملكه كيف يشاء والظلم تصرف فى ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شئ عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادى الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد به عليه (قوله نقل عن ابن تيمية ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى) بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان مما اجمع عليه جميع العقلاء ولا يقدح فى اجماعهم اثبات بعضهم مالا يليق بشانه تعالى اونفى مايليق بزعم ان الكمال فى ذلك الاثبات اوالنفى او بزعم انه لاينافى لكمال ولا يؤدى الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال فى الايجاب اوالوجوب وكنفى الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال فى النفى وكاثبات المجسمة المكان والجهة بزعم انه لاينافى الكمال ولا يوجب النقص نعم اواخذ فى هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما يحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من عقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير مأخوذ فى تلك المقدمة على ماحررنا وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الآتى بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات ( قوله حتى ان بعض المصنفين استدل الخ ) كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ماقبلها لما بعدها اى بسبب انها مقدمة مجمع





عليها استدل بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى النظير يقال فلان العالم واحد فى ديارنا اى لانظير له والمراد ههنا هو الثانى كما قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه لاشريك له يعنى لا زداته واحد لا اثنان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا المعنى فلا كمال فى اثباته وانما الكمال فى انه واحد بمعنى لانظير له فلذا قال المستدل ان كون الشئ منفردا اكمل وفى بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا للغير فى الذات والصفات اى من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها العقلاء فقوله انه خطابى خطأ وقوله بل شعرى اشد منه والحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه شئ ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اريد بالصغرى ان الانفراد كمال فى الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال فى نظر العقل فيجرى الدليل حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشئ بحيث يتفق الناس فى كماله وتنزهه عن النقايص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفى الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشئ فى نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس فى ذلك وهو خلاف النصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ماقيل فى توجيههما ان اولوية كون الشئ منفردا محل تأمل وان اثبتت بدلائل التوحيد

قوله ويمكن توجيه كونه خطابيا الى آخره اقول كمال الشئ يختلف باختلاف الاولوية بالنسبة اليه وانفراد الواجب تعالى انما هو فى الالوهية وخواصها وهو كمال فى الواقع قطعا كما اعترف به بعد السطر بقوله وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا ولا شك فى كونه كمالا فى نظر العقل السليم وما اورده عليه فليس بشئ اذ كون الواجب بحيث يتفق الناس فى كماله وتنزهه عن النقائص ليس مما بعد اولى واكمل بالنسبة اليه من كونه بحيث يختلفون فيه فان اختلاف الناس فى كمال الواجب تعالى لان منهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة لا يعود شئ منه الى الواجب تعالى فلا معنى لقوله فلو صح لكان الواجب على هذه الصفة الى اخره ولا لقوله فظهر الى اخره بل هو ترويج الباطل بالتوجيه العاطل

(محمد اسعد)

قوله يهدم الصواب لا يهدم بناء على ان منع الظنى بتجويز خلافه لا يضر ولعله سقط من قلم الناسخ (امام زاده محمد اسعد)

كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا فيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولويته ( قوله ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته ) اى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق فى الشرع والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود الذى من شانه الانفكاك عند الاشعرى وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعنى جاز الانفكاك فقوله وجمهور المتكلمين الى الثانى محل نظر اذ لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه يقال وان اريد المعنى اللغوى اعنى نقيض هو هو فقوله والاشعرى الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعرى بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهبا له ولغيره (قوله والفلاسفة حققوا الخ ) اى اثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكمين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحيثية قدرة وكذا فى سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنه عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففى اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتى فالباء فى قوله بان ذاته الخ متعلقة بتضمين معنى الحكم وتفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على الدليل الذى هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح فى ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحيوة والعلم والقدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شئ واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة فى الممكنات فلا بأس وصدق العرضيات الزائدة فى الممكنات فلا بأس فى صدق العرضيات المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا فى اختلاف حقايق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت فى الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا





الواجب عالم بمنزلة الضوء مضئ عندهم فالعلم الذى تضمنه المحمول انتزاعى محض لا وجود له فى نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (قوله فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية ) اى صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل فى زعمهم والصفات التى جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهى ليست تلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هى تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن العالمية او القادرية المعللة بالعلم والقدرة واذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة على ما اشار اليه المولى الخيالى فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية واذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد له وهو سفسطة ظاهرة فلو اثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواد له وبهذا البيان اندفع ما قيل هذا ينافى ما سبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل فى دفعه ان المراد من العينية فيما سبق نفى الغيرة لا يدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير عند غير الاشعرى وتابعيه بل نفى الغيرية بالاستدلال الآتى يستلزم العينية فيقع فيما هرب بقى ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف فى كونه تعالى عالما قادرا الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة فى اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقى لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفى التعدد الاعتبارى نفيه قبل صدور شئ منه معلولاته لا مطلقا كما ستنقله عن الشارح (قوله واستدل الفريقان ) اى الحكماء والمعتزلة على نفى الغيرية بانها لو كانت غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها

فى وجودها الى الذات الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا وكلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجدها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ماليس بعين فلا نسلم انها لو زادت لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التى هى من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى الذى ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التقريب لان غرضهم نفى مطلق الغيرية حقيقيا كان او اعتباريا لاثبات العينية والاستدلال حينئذ انما ينفى كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثانى بحمل الاستدلال على مجرد نفى الغيرية الحقيقية لا مع اثبات العينية وباختيار الشق الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها واعلم ان الاستدلال على نفى الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا واجابا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفى تقرير الشارح اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لا ينافى كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا ما يتشبثون باذيالهم وثانيهما القدح فى جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتأمل (قوله وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره) لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده الصدور الآتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات اى تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لا بواسطة شئ آخر لم ينحصر الترديد بين الشقين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شئ آخر وان لم يقيد به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره ما قيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقى بواسطتها على نحو ما قال الحكماء فى صدور المعلولات المتكثرة عن ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يختص محذور الاستكمال بالغير بالشق الثانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شئ من الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثانى فالوجه ان يحمل





العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثانى فالمراد ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجدة لها والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد من العلة الموجدة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة موجدة لها او شرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم للذات ايضا لا يقدح فى كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا فى العوارض الذاتية المستندة الى الذات بالذات او بالواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص والاحتياج فى الكمال الذاتى الى الغير المنفصل وهو ما اتفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحيوة والارادة المتأخرة عن الكل لا راجعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور فى امثاله كما لا محذور فى صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا لاحتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج فى الشق الثانى بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعرى واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثانى فى المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله) اى كماله الذاتى الى غيره وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير فى الكمال الفعلى عند الحكماء القائلين بتوقف الايجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا يعود الاحتياج فى امثاله الى المنفعل لا الى الفاعل نقول ينعكس عليكم فى محذور الشق الثانى كما اشرنا (قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه) اى ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى اخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفى الصفات وهو اول

قوله اى ذات الواجب تعالى الى آخره يعنى ان مرجع الضمير ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات كما هو مقتضى بيان لازم الشق الاول فظهر وجه تفريع قوله فلا يرد الخ محمد اسعد

المسئلة والفاء فى قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصيحة او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم كذلك هى مقدمة دليل بطلان اللازم (قوله كما بيَّنوه فى موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب مالخصه الشريف فى شرح المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية فى دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير فى ذات الفاعل واو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة فى جهة واحدة فيها الا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعددة تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة متشاركة فى امر من المعلولات كافية فى ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لاثرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح فى حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التى بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية او اقتضت شيئا لاقتضت

قوله فى جهة واحد فيها هكذا فى خطه والصواب او غير متشاركة فيها كما فى نسخ شرح المواقف والا فلا يصح ربط قوله فيها الا ماقبله ولعله سقط فى النسخة التى عنده ومن هنا علم ان فى تلخيص الجواب الاول قصورا حيث خصصه بصورة مشاركة الجماعة فى جهة مع عموم الجواب لصورة عدم المشاركة فيها (امام زاده محمد اسعد)





القدر المشترك ولم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثانى انا لو سلمنا انه لا بد فى صدور المتعدد عن العلة من الخصوصية مع كل معلول فلا نسلم ان الواحد الحقيقى بالمعنى الصالح للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذى ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه كلى فرضى غير صادق على شئ فى نفس الامر لان الواجب تعالى متصف فى نفس الامر بسلوب واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للنزاع هو الواحد الحقيقى بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض فى حاشية المواقف من ان الجواب الثانى خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع ح فى القاعدة المذكورة بل فى انه تعالى واحد حقيقى بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى فى مرتبة الصادر الاول واحد حقيقى بالمعنى الذى ذكروه لما ذكره الشارح فى حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب واذ لا امر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب فى نفسه فافهم (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى) اى الواحد الحقيقى بالمعنى الذى ذكروه فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا لها لان تلك الصفات الموجودة فى ذات الفاعل قال فى المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقى لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة منه قائمة به (قوله وقد بين استحالته الى آخره) بينوه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اى الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقى مصدرا لاثرين وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان فى محل بسيط حقيقى والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقى مصدر الاثرين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اولى مما قيل فى الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام فى الواحد الحقيقى وليس له جهتان (قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على بالقول بتضمين معنى الاعتراض اى قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لا من طرف الاشاعرة

قوله فى محل بسيط حقيقى الخ هذا القيد لئلا يرد عليهم كون النفس الناطقة معالجة لذاتها فى تهذيب الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية لكونها متعددة باعتبار الالات البدنية التى بها العلاج عه

النافين للغيرية ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفى المغايرة ينفى الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة بانها كلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضعف الآتى اثبات الملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب ما قيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد ( قوله اذ مع التساوى ) اى مع تساوى طرفى الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى ( قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ ) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ اذ لما امتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف فى جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا ( قوله فالقول بكون الصفات قديمة مع عدم احتياجها ) اى مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت وكونها محتاجا الى العلة مناقض لنفى ذلك الاحتياج فى نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم تحتج الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هى الامكان كما قال الحكماء لا الحدوث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث وان من نفيها يجوزله ان يقول هى الامكان كالحكماء وان يقول هى الحدوث كالمعتزلة النافين للصفات مع القول بحدوث العالم ( قوله وقيل ولو سلمنا الاحتياج الخ ) جواب آخر بمنع بطلان اللازم للشق الثانى مستندا بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء فى وجوده او فى صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج من سمات النقص





بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل كلام هذا القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات بالذات لا بتوسط بعضها فى صدور البعض الآخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى ( قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ ) يعنى ونقول لو سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقى مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذى ذكروه فى الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات فى الواقع اما السلوب فهى الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية فى المحل والمحلية للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهى كتعلقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثانى من جوابى الشريف المحقق كما ان الجواب الثانى بمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب فى حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول وليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشئ لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى فى اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى قلت السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى العلة ليتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثانى ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته تلخيصه لا تمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمى وجميع انحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التى بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة فى الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة فى نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبنى على تسليم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد كما دل

قوله لم يقم عليه حجة اخبر ان وقوله لم يكن الخ جواب لو حمل (محمد اسعد)

عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان
امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف فى نفس الامر
بسلب امكان النظير مع ان النظير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته
فى نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح فى كتبه بان جميع المفهومات
التصورية متساوية الاقدام فى انها موجودة فى نفس الامر لكون كل مفهوم
موضوعا لموجبة صادقة كان يقال هذا المفهوم متصور معلوم فتأمل (قوله
وانت تعلم ان هذا اى القول بصدور الصفات عن الذات لا تجويز ذلك الصدور
كما وهم ينساق الخ) شروع فى دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له
تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل
وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال
الشريف لكنه لا يجرى فى الصفات التى لا يتوقف عليها الايجاد كالكلام والسمع
والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثانى فلان كل ما صدر باختيار
فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق
الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة
ههنا هى ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة
الاحتياج هى الحدوث او ان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تعالى وذلك
التخصيص يوجب انتقاض تلك الادلة العقلية التى لا تقبل النسخ والتخصيص
بخلاف الادلة النقلية التى يقبلهما فيجوز تخلف حكم المدلول فيها فى بعض
المواد ولا يجوز فى الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك
القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثانى ولا نسلم
انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لا تشمل الصفات بناء على ان
موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث
قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثانى قيد
المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة
ذاتا وصدورا وخارجة من المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات
ولو سلم ان القاعدة تشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية
وذلك ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على ظهور
استثناء الصفات عقلا كما فى قوله تعالى خالق كل شئ لظهور كون ذاته تعالى





مستثنى من الشئ عقلا وح يكون الادلة العقلية قائمة على البواقى بعد الاستثناء
والدليل العقلى لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثانى فى القاعدة
فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول
فهو ما سبق فى محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة
واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور
الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص فى حقه تعالى فيكون صدورها
بالايجاب كمالا بخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس فى حدوثها ففى صدورها
بالايجاب اضطرار من غير محذور فى الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح
وقوله كما يخصص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع
منكم ايها الحكماء فى القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب
تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا فى كلام الشارح هنا على الاحتمالين
الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة
الى الذات بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كونها حادثة او كون القدرة
مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو
فى غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الايجاب
وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخصص
بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية مشكلة
جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال
يتجه ان يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم
محذور ان التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات
فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى
ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان (قوله والمصنف وان لم يصرح
الى آخره ) بيان ان المصنف من مثبتى الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة
لا من النافين ( قوله لانه اراد به نفى العينية ) حيث صرح بالصفات وفيه نظر
لانه ان حمل الصفات فى كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يختل ما سلفه
من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطلق الصفات
فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا مخلص الا بان المراد
مطلق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية

نفى العينية ولذا قال اشار ولايخفى بعده (قوله واستدل القائلون بالغيرية) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على مايعم الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو اى ماليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور اومجازا فيه كما عند الاشاعرة فكانه قال واستدل النافون للعينية اذ يأباه قوله الآتى واستدل القائلون بانها لاهو ولاغيره الى آخره فالغير هنا محمول على ماليس بعين حقيقة ولاواسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة فى نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة فى الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذى سيذكره الاشاعرة وان خفى على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جملتها ماذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ماذكره امام الحرمين من انه لابد فى القياس من جامع للقطع بان لايصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذاثبت فى الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بعلم اومشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة اوتقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم اودل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحيوة وغيرهما وماقيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلة وعالمية الغائب واجبة لاتعلل بعلة فمدفوع بان العالمية لكونها صفة لاتكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك وهو ذات الغائب هنا كما فى شرح المقاصد وفى المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلثة الاول مااعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لاتختلف غائبا وشاهدا ولاشك ان علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فى الغائب عنا اى واجبا كان ذلك الغائب اوملكا اوجنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه فى المرصد الاخير من الموقف الاول يعنى انه لايفيد اليقين المطلوب فى المطالب الكلامية كيف والقائس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله

قوله بان يحمل الغير الخ فان لفظ الغير عند الجمهور حقيقة فى معنى ماليس بعين مطلقا ولاواسطة بينه وبين العين ومجاز فيه عند الاشاعرة فان معناه الحقيقى عندهم ماليس بعين وجاز انفكاكه والغير بهذا المعنى اخص من نقيض العين فيكون بينه وبين العين واسطة وهى ماليس بعين ولم يجز انفكاكه فلو اريد بالغيرية عدم العينية بطريق عموم المجاز كما اشار اليه بقوله اى ماليس بعين سواء كان الخ وحمل القائلون ههنا على مايعم الاشاعرة فكأنه قال واستدل القائلون ٣ بعدم العينية يأباه مقابلته بقوله الآتى واستدل القائلون بانها لاهو ولاغيره

(محمد اسعد)

٣ وفيه تعريض للمحشى فافهم ٭





الايرى الى اخره فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لامع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات فى الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ماهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولايخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات فى الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لاتقدح فى صحة القياس المذكور اذلا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه علما لامن حيث كونه حادثا اوقديما اوعرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لايفيد اليقين فيدفعه ماذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة فى المقيس عليه يفيد العلم القطعى اذلما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هى علمه وقدرته قطعا بلاريب كان فى حكم القياس بعلة منصوصة اذلااحتياج الى التنصيص فى الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم (قوله وليس معنى العالم الى آخره) اى ولانسلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد مااتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجويز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقى الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقى كما يقوله الاشاعرة فى علم الله تعالى ومن الاعتبارى كما يقوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضافة بل كثيرا مايطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة فى علم الله تعالى اللهم الاان يحمل مراده عليه (قوله بان نفى العينية بديهية) لان صفة الشئ لايكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء القائلين متأخروا الاشاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما فى قولنا الضوء مضئ لاالامر الزائد على الذات كما فى الشمس مضيئة كما حققه الشارح ونقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم فى نفى العينية الى ادلة مفصلة فى كتب الكلام ومن جملتها ماتقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبأن الشرع والعرف واللغة الى آخره) قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ولايخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة اومفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة

بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الامدى ذهب الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهى كل صفة امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين او غيره وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله نقول ليس مراد المستدلين ما فهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة فى انهما ليستا غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الامدى وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الغير فى الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة فى الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شئ من الاجزاء او اللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما فى الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هى انما تدل بحكم الاستثناء على حصولهما فيها او لا تدل على شئ من حصولهما وعدم حصولهما بناء على ان الاستثناء من حكم النفى حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشئ من النفى والاثبات عند الحنفية كما تقرر فى الاصول واما كونه حكما بنفى الحصول عنهما او مستلزما له فمما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعين صفة لازمة ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحالة فيه ليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شئ من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بين الذات والصفة وبين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الامدى نعم يتجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفى حصولهما فى الدار بدون التخصيص بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة فى الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان





ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره ( قوله مع ان فيها اجزاء زيد ) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرهما وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله واحاد الرجال اى العشرة ناظرة الى المثال الثانى والمثالان للتنصيص على ان ما ليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقى المتصل الاجزاء فى الحس ومن الكل الاعتبارى المنفصل الاجزاء ( قوله وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة ) اى بهذين المثالين وغيرهما مما ذكروه هنا نفى الحصول فى الدار عن غير زيد المنفى بكلمة غير فى المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير فى المثال الثانى بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما اضيف اليه الغير وتلخيص مراده ان هذه الامثلة انما صحت فى الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ يخصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر فى محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل وفاقا فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جار فى الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقى كلام هو ان احاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطقى اى الانسان او على اللغوى اى الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثانى اذ يلزم نفى الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما فى شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد اخر فوق العشرة وما قيل فى توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير نقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولا مخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوى وهو الكلى المقيد بقيد كرقبة مؤمنة فالمراد من المثال الثانى ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤل الى ما فى شرح المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه او جنسه ( قوله والالزم عدم كون ثوب زيد الخ ) ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد فى خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنفى

قوله وهو الكلى المقيد بقيد الخ فيكون الرجل نوعا لغويا باعتبار انه انسان مذكر او باعتبار حذف الصفة اى رجل معتد به ✻

قوله ليس فيها رجال فوق التسعة فحينئذ يكون كل جماعة معدودة بما فوق التسعة من نوع واحد هو رجال فوق التسعة ✻

العام من زيد ومن العشرة لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة (قوله وقد عرف الاشعرى الخ) لما قدح فى دليل القوم شرع فى الاستدلال على نفى المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعرى الظاهر فى ذلك (قوله بانهما موجودان الخ) اى خارجيان فلا مغايرة بين المعدومين فى الخارج كالاحوال عند مثبتيها والامور الاعتبارية واللذين احدهما موجود فى الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعرى فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل للكل وكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور فى التعدد المأخوذ فى جنس التعريف فى ضمن المثنى نعم قد يطلق الغيران على غير الموجودين مجازا عنده (قوله يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الى اخره) الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا ذاتيا والا فان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعرى ويمكن ان يحمل على الامكان العقلى اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الاخر عند العقل وان كان ممتنعا فى نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل واعلم ان مغايرة احد الشيئين للآخر يستلزم مغايرة الاخر له فغير الشيء موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فالانفكاك من جانب واحد كاف فى المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان تقول اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون كالنكرة فى سياق النفى فلا بد فى المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (قوله واعترض عليه الخ) حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لا فى الازل والا لم يكن احدهما قديما ولا فيما لا يزال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما قيل فى دفع هذا الاعتراض بجواز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لا فى اصطلاح الاشعرى فمما لا يلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين فى هذا الباب تحكم ظاهر وايضا





ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعرى بل غرض الاشعرى تعريف الغيرين فى الشرع والعرف واللغة كما فهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتى من الشارح ما يدل عليه فيما يرد كلام الامام فخر الدين الرازى (قوله ولذلك) اى لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع (غير بعضهم التعريف) اى تعريف الاشعرى الى تعريف آخر مختار عنده هو (انهما موجودان جاز انفكاكهما فى عدم او حيز) انفكاك احدهما عن الاخر فى العدم يستلزم انفكاك الاخر عنه فى الوجود لان المراد ان يكون احدهما معدوما والاخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة الترديد اذ كل متحيز موجود ولا شيء من المعدوم بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل الترديد على الترديد بين الانفكاكين اعنى الانفكاك فى الوجود والانفكاك فى الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما فى حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا يكون الاخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بحيز آخر كما فى الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الاخر فى حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما فى موجودين احدهما جسم والاخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما قديم والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان فى تعريف الاشعرى وفى هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثانى بناء على ان كلمة او لتقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما فى حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام المجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين كانا او ممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا يصح انفكاكهما فى عدم لقدمهما ولا فى حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما فى حيز على صحة ان لا يكونا فى حيز واحد سواء كانا فى حيزين مختلفين او كان احدهما فى حيز دون الاخر او لم يكن شيء منهما فى حيز اصلا اذ يصح فى حق الكل انهما ليسا فى حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها الى غير

ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا مخلص الا بان هذا الجواب منه مبنى على تجويز ان لا يكون تعريف الاشعرى حدا تاما بناء على ما تقرر فى محله ايضا ان المساوى للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة صدقا بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا ينتقض منعا بالجسم الناطق الغير النامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن هنا يتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انما يجب فى الحد التام لا فى غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على تحرير المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما للغيرين المحققين فافهم (قوله ليسا موجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعرى فيصح تعريفه على مذهبه الذى هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد بمطلق القديمين المتغايرين مجردين كانا او جسمين او مختلفين وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين اذ لا وجوب لهما عندهم وما قيل للمعترض ان يتعرض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام فى تعريف الاشعرى ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الاخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير تعريف الاشعرى انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المنازعين لنا فى مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف فى التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين فى الجملة ولو عند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة فلا نسلم عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الاخر فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلى الشرط فى وجود ذلك القديم واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين دون الاخر لكن على تقدير البناء الثانى يتجه على هذا الجواب والجواب الذى بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ

قوله لكن على تقدير البناء الاوضح الافيد ان يقال لكن يتجه ان جوابه هذا والذى بعده انما يتمان اذا كان بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة فى الجملة اذا يسوغ له ح عن النقض بجسمين قديمين مفروضين ان يجيب بمنع عدم صدقه عليهما مستندا بجواز كون كل جسمين قديمين محققين فى الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او ينتفى بينهما علاقة اللزوم بخلاف ما اذا كان بناؤه على كون التعريف للماهية المطلقة اذ لا يسوغ له ح ان يجيب عن النقض بهما مجردا عن الاشتراط بعدم امر حادث او ملابسه بعلاقة اللزوم الكلى من جانبيهما بمنع عدم عدم صدقه عليهما مستندا بالجواز المذكور لان كون التعريف للماهية المطلقة يأبى عنه فخذ هذا التقرير وتنبه على ما فيه من التهذيب والتحرير (محمد اسعد)





منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث فى الجملة او كان المراد من التعريف نفى اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة فى الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين فى الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك فى جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية المطلقة كما لا يخفى (قوله ما ثبت قدمه امتنع عدمه) استدلوا عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا للقديم لا يقال فعلى هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعيا على خلافه وفى الصفات دليل قطعى على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حادث والا لزم امكان النقايص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام) اى لو سلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم فى التعريف نفى اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفى اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لا لزومية لانتفاء العلاقة المشهورة فليس بينهما لزوم كلى لا من الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قديمين كانا او حادثين مستندان الى علتهما ولا يدوران ولا يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشهورة بها فى التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذى هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله فيكون موجبا فى ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفى ايجاد ما يتوقف عليه ايجادهما لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا فى جميع افعاله

فان ايجادهما وابقاءهما بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شئ عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين والمجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق واو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الداعين بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام فى الاوقات الماضية لا يعلم الدوام فى الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما فى الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط المذكور لامجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفى اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الآمدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (قوله لانتفاء علاقة اللزوم الخ) هذا مبنى على ان مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلى بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها فى الواقع اولم توجد هذا هو ماذكروه فى باب اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة فى كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك فى نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة فى وقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتناع الانفكاك لقدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفى اللزوم بينهما الخ) امامن احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر اومن كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المنافية للغيرية هى علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعرى وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجدت مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس فى الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة



قوله فهذا الجواب كالجوابين الاولين الخ لكن على هذا يتجه انه يلزم ان يكون التعريف تعريفا بالمجهول اذ على تقدير حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر يكون صدق التعريف على الجسمين القديمين وامثالهما مشكوكا فيه بناء على ان الاشتراط المذكور وانتفاء العلاقة ليسا بمقطوع بهما بل محتملان فيكون تعريفا بالمجهول بخلاف ما اذا حملت على الامكان العقلى اذ مآل التعريف حينئذ انهما موجودان يجوز العقل انفكاك احدهما عن الآخر وصدقه على الجسمين القديمين وامثالهما ظاهر بالوجدان بناء على احتمال الاشتراط وانتفاء العلاقة المشعور بها ومن هنا يتضح اختلال كثير من اجوبة القوم بطريق المنع المستند الى مجرد الجواز العقلى عن النقوض التى اوردوها على التعاريف جمعا ومنعا كما لا يخفى منه



وبين موصوفها اللزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفى على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعى القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلاله يما مر ينافيه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما فى شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا فى تعريف الاشعرى والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المنافى للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده لا عندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة موافقا لمانقله الآمدى عنهم لا على عدم مغايرة مطلق الصفات وان سهى عنه اعلام بعد اعلام (قوله واورد على التعريف المختار الى آخره) قيل ماذكره من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذى هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ماسبق آنفا من ان المراد من تعريف الاشعرى نفى علاقة اللزوم فلا نقض بالبارى والعالم فتأمل انتهى ولا يخفى فساده لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق فى الجواب ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثانى لان الصفة المذكورة فى محذور الشق الثانى هى الصفة المفارقة وانما وردت على التعريف المختار لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعرى المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لا على تعريف الاشعرى اذ ليس فى كلامه مايدل على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريفه الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف جوابه (قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلى الذى مداره انتفاء علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الحيز فى ادخال الجسمين القديمين فى التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر فى الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر

فى الاحتمال الثانى وتلخيص الايراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا الافراده فان البارى تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والا لجاز عدم البارى او تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك فى الجملة واو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف فى العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا وما نعا لم يصح والا لم يكن البارى والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك فى الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون البارى والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان كونهما غيرين وفاقى بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الايراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول فى كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون فى كلامه صنعة احتباك هى الحذف عن الاول بقرينة الثانى وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الآخر فى احد الامرين مطلقا اما فى الوجود او فى الحيز او احدهما فى الوجود والآخر فى الحيز والبارى منفك عن العالم فى الوجود والعالم منفك عن البارى فى الحيز وانت خبير بانه انما يصح او كان التعريف بجواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما فى العدم او الحيز مع ظهور العطف بعد الربط واما حمل ذلك على جواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز فركيك جدا لا يلتفت اليه فى التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال (قوله لامتناع عدم البارى الى آخره) الاولى او تحيزه لان غاية ماذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثانى لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثانى وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان





الامر كذلك فى الجسمين القديمين وهذا بخلاف ماذكره فى محذور الشق الثانى لان الكلام هناك فى ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرجه القيد الثانى المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هنا انه لو صدق التعريف حينئذ على البارى والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر فى العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر او فى الحيز بان يكون كل منهما متحيزا فى حيز ولا يكون الآخر متحيزا فى ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم او تحيزه واذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثانى كما لا يخفى (قوله وبالعرض والمحل الى آخره) هكذا اورده العلامة التفتازانى فى شرح العقايد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالى هناك اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله تعالى هذا العرض ابتداء فى محل اخر كهذه البرودة فى هذه النار فلا نسلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده فى محل معين يستحيل انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد فى محل اخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخاص بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل اخر من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لا سيما اذا كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين ممكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد فارجع اليه فانه قال فى بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين الجزئيين المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت

ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لانقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئيين المبهمين اعنى وجود عرض ما فى محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حمل على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما ووجود محل ما بدون عرض ما كما ذكروه فى بيان تجدد الامثال فبينهما تلازم كلى من الجانبين مع انهما غيران قطعا لايقال الجزئيان المبهمان ليسا بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكلى لا المبهم بمعنى لابشرط التعين اذ لايلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين فى نفسه وقد صرح المصنف فى المواقف بان المحل المبهم والحيز المبهم بهذا المعنى موجودان فى الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين اذ نقول لابد له من حيز فذلك الحيز اما متعين او غير متعين والثانى باطل لانه معدوم ولايمكن التحيز بحيز معدوم فتعين الاول مع انه فى العنصريات ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لابشرط التعين موجود فى الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة فى الخارج عند الحكماء وان اراد بالعرض العرض الجزئى المعين وبالمحل المحل الجزئى المبهم فاستحالة وجود هذا العرض المعين بدون محل ما مسلمة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لابد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان عن المعرف والتعريف بقيد التعين فى الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثا وبقاء فيندفع الوجهان معا اذ لايمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ماذكره فى الشق الثانى لانه مبنى على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ماذكره هنا لانه مبنى على المغايرة بين العرض والمحل ولايصح تخصيص الصفة فى الشق الثانى بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعنى الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام فى صحة الانفكاك من احد الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات الفعلية لموصوفها تحكم ظاهر نعم لو كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة





الواجب يستحيل ان توجد فى الممكن وان توجد فى واجب آخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لانقض بهما اصلا واما رابعا فلانهم صرحوا بجواز توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل على معلول واحد شخصى بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول فى التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لامكان وجوده بشخصه ابتداء بعلة اخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لابشرط التعين وان كانت متعينة فى نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام فى العلة دون العرض تحكم ظاهر وان اعتبر فى العرض ايضا يتوجه ما قدمنا واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا يستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها او يمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة ما باين المعلول فى الحيز كالآلات للبناء فكل من العلة والمعلول هناك منفك عن الآخر فى الحيز وان لم ينفكا من الجانبين فى العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق فى ضمن واحد

من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق فى ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينه وبين شئ من معلولاته من الجانبين لا فى العدم ولا فى الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب او تحيزه وهذا القدر يكفى فى الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا الاوجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على مالا يخفى (قوله بل بالعلة والمعلول) اى بذاتيهما لا مع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فى الواقع لا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان فى الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لا المشهوريان كالاب والابن والعلة والمعلول ولا شك فى وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا فى الخارج بل فى الذهن فقط واما الاحكام الجارحة عليه كما فى قولنا كل اب متحيز فهى باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هنا انقدح ما نقله شارح المواقف عن الآمدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات الارادة او صفة التكوين عند مثبتيها والتعلقات امور اضافية لا وجود لها (قوله فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بان المعتبر فى التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانتقض التعريف بالمتضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده





من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعى فمن عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا نفاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فانما يصح فى تعريف الاشعرى لا فى هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلى يوجب استدراك قيد الحيز (قوله واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعنى نختار الشق الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالبارى والعالم والعرض والمحل والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر فى الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا وتعقلا والانفكاك الوجودى من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك التعقلى منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمنفكان فى الاول هما الموجودان وفى الثانى الحكمان كما يدل عليه ما فى المواقف وشرحه حيث قالا فقيل فى الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجوده ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما فى الوجود الخارجى والذهنى لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى ثم هذا الجواب مبنى على حمل الجواز على الامكان الوقوعى بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن فى نفس الامر ان ينفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر كزيد وعمرو او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالبارى والعالم او لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين القديمين لا مبنى على حمله على الامكان العقلى الذى هو تجويز وجود كل منهما بدون الآخر كما حسبه الشارح بقى ان قول الشارح ولو فى التعقل صريح فى تعميم

الانفكاك من الجانبين ففى النقل خلل وفى المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلى من الجانبين واما الثانى فلما اشرنا من ان الانفكاك التعقلى اعم مطلقا من الانفكاك الوجودى فبعد الحمل على التعقلى لاوجه لتعميمه من الوجودى ولذا اقتصروا عليه الان يقال نبه بهذا التعميم على ان المغايرة بين المنفكين وجودا هى باعتبار انفكاكهما وجودا الا باعتبار انفكاكهما تعقلا فرادهم هو الانفكاك فى الجملة او فى التعقل لا وجودا فقط فافهم (قوله ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات آه) يعنى على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة لازمة اوغير لازمة فما قيل هذا الجواب لا يستقيم فى العرض مع المحل فمدفوع بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين فى الوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل فلا نسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف (قوله قال الاستاذ) يعنى الشريف المحقق (فى شرح المواقف) تابعا للعلامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم اوحيز) اى لو كان التعريف بان يقال موجودان يجوز انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودين يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الاخر او الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه اولم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل البارى والعالم والجسمين القديمين وغيرهما مما عرفت فيصح (واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب) اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجودان يصح انفكاك كل منهما عن الاخر اما فى العدم بان يكون كل منهما معدوما او متحيزا دون الاخر او فى التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا

قوله اما فى العدم فيه انه مع عدم صحة بيانه بقوله بان يكون كل منهما معدوما او متحيزا لا يصح جعله عديلا لقوله او فى التعقل فالصواب ان يقول اما فى كون كل منهما معدوما او متحيزا دون الآخر واما فى التعقل بان يوجد الى آخره (محمد اسعد)





ولا يوجد الحكم بكون الاخر كذلك حكما مطابقا للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم البارى او تحيزه ولا يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلى من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل واذا عمم الحكم من المطابق وغير المطابق ليصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وعدم الحكم بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (قوله جواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما تحت التعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لا عدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشيئين عن الاخر فى الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم عليه دون الاخر فجواز انفكاكه عنه فى العدم انما يكون بطريان ضد العدم اى الوجود عليه بدون طريانه على الاخر لا باتصافه بالعدم بدون اتصاف الاخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما فى عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الاخر كذلك لانه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الاخر فحينئذ لا خفاء فى صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قوله قلت هذا الجواب الى آخره) ابطال للجواب المذكور وتعريض للاستاد بانه غير صحيح على الاطلاق لا مع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشئ من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الاخر مبنى على حمل الجواز فى التعريف على الامكان العقلى

وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عمم التعقل الى آخره يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلى لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثانى ان مالا يجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لا مع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاذ المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عمم الى آخره اذ لا حكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه فى ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين عن الاخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الاخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لامعنى لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تجويزه وعدم الحكم بكون الاخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامتان وهذا كله ظاهر وان خفى على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الاخر فى تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الاخر قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما فى التعقل فقال ما قال وليس كذلك بل هو قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجوالاخر وهذا القدر كاف فى انفكاك احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامتين ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر فى التعقل بهذا المعنى وان لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه فى شرح المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثانى انه يستلزم ان لا يصدق التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبية لا يمكن تعقلها بدون تعقل





الموصوف ولا انفكاك بينهما من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل مع انها غير الموصوف كما نقل عن الامدى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست بموجودة فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا ويتجه على هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم تغايرهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين فى الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الاخر فى الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك فى العدم لا بحسب تحقق ذلك العدم ولا بحسب تعقله (قوله لا يستلزم عدم احدهما) اى عدم شئ منهما لان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون فى حكم النكرة فى سياق النفى فالمعنى على السلب الكلى لا على رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شئ منهما لا يستلزم عدم الآخر لعدم العلاقة المشعور بها بينهما ونحن نقول تحقق اللازم والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدهما الى آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه ظاهر لكن التعريف المذكور ظاهر فى عدم استلزام الوجود للوجود لا فى استلزام العدم للعدم (قوله فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام عدم شئ منهما عدم الاخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم يعنى لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شق الترديد وفى هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة فى الصفة والموصوف (قوله لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اى اشارة محققة كما فى الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرا) اى اشارة مفروضة كما فى الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان

قوله لا فى استلزام العدم للعدم هكذا وقع فى خطه وانتشر فى كثير من النسخ لكن الصواب لا فى عدم استلزام العدم للعدم (محمد اسعد)

اواحدهما جسم والآخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفتان لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فتندرج في الصفة والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام هنا مبنى على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حملت العينية على ما يعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (قوله ولا بأس به) اى بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المصنف لا هو ولا غيره نفي تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة ويكفي في بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتميزهما عن الموصوف والصفة ولا يتوقف على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزأ للموصوف فلا دخل لتميزهما عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على تعريف الاشعري مع حمله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قال فليت شعري لم عدل عنه (قوله وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب





عنه بان ما قيل نقل مختل لا يصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو وهو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فاقيل الغرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى اخره ليس بشيء لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (قوله قال الامام الى آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعرة في قولهم لا هو ولا غيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشيء نقيض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعرة بقولهم ولا غيره نفي الغير بمعنى نقيض هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى آخر اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوي على ان يكون نقلا للعام الى الخاص كنقل الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع بين الفريقين لفظي ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن الدليل مع ان من الاشاعرة من استدل عليه بدليل فاسد ورده الشريف في شرح المواقف بانه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي ونبه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعرة قصدوا به اثبات معنى الغير في الشرع والعرف واللغة لا اثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر (قوله وهو نفي لزوم تعدد القدماء) اى المغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التغاير وايضا المترتب على البحث المعنوي نفي تغاير القدماء لا نفي تعددها (قوله لا يترتب عليه) اقول لو قال الاشاعرة في جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم ممنوع اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفاهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها

قوله حاصل الاعتراض الى آخره يعني ان قول الشارح ولا بأس به في جواب النقض مع الاتفاق على وروده بين الاشاعرة صح وجمهور المعتزلة غير صحيح فان هذا القول انما يقال فيما هو هين وسهل وحاصل جوابه المستفاد ابطال اتفاقهم بحمله على الكذب الصريح بناء على ان جمهورهم لا يقولون بعدم مغايرة الصفة والموصوف فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء والكل فالقول بعدم مغايرة الجزء والكل مختلف فيه فالنقض به هين فيكون قوله لا بأس به في محله هذا توضيح ما قيل وحاصل رد المحشي ان قوله لا بأس به بالنظر الى الغرض من التعريف في هذا المقام لا بالنظر الى نفس النقض فان هذا التعريف منقوض عند جمهور المعتزلة جمعا كما انه منقوض عند الاشاعرة منعا (امام زاده محمد اسعد

غير الذات اولا فبنى الجواب على نفى الاستقلال لا على نفى الغيرية الا ان يقال الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فيترتب عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو (قوله وانت تعلم انه انما يصح فى المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا المقاصد والمواقف وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات فى كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافى كون الكلام فى مبادى المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شئ مما يغاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثانى ان الصفات ليست مما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور فى اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة آه) عطف على قوله واستدل القائلون آه اى استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هى عين الذات (قوله والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا) اى لاجل انهم اثبتوا ثلاث القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر وهو صفة الحيوة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح العقايد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور واما ثانيا فلو سلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن





موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه (قوله تعالى وما من اله الا اله واحد) بعد قوله (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة) وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه السلام (ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله) الآية (قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من نفى زيادة الصفات نفى الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفى الزيادة نفى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفى مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هى عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف فى المواقف من ان المعتزلة كفرت فى ستة امور منها نفى الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التهديد والتنفير عن مذهبهم (قوله فهو عالم) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبته بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنته المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد (قوله اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الآية الغيب ما لم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء فى تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد فى الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وتتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب

قوله واذا كان كل غيب
الى قوله فهذه الآية
حشو لا حاجة اليه
فى بيان شمول الاية التى
اوردها الشارح لكل
موجود يشاهده
المخلوق وانما الحاجة
اليه فى بيان شمول قوله
تعالى علام الغيوب
وليس سياق الكلام
فيه وانما ايراده لقرينة
كون اللام للاستغراق
(امام زاده محمد اسعد)

لانها تدل على ان لامعبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار كما هو الواقع فى نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار فى الدليل السمعى هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ فى عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على مايعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لاتتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثانى كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر فى الدليل العقلى على طريق الاتقان اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا (قوله فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف صنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لايدل على علم فاعله كما يشاهد فى كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لايدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لابقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (قوله ومن تفكر فى بدايع الآيات) السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام يحار فيها العقول والافهام ولايفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على مايشهد ذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى مايقول به الحكماء من المجردات كما قال الله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) وجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه) اى القرأن او الرسول او التوحيد والله تعالى كما فى البيضاوى (الحق) الثابت فى الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور فى الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات فلا يرد ماقيل ان هذه الآية لاتصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام فى انه





الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمال رجوع الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد التنظير على الاحتمال الاخير وماقيل فى دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لايخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخر) اوردوا هذا السؤال بالترديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لاخلل فيها اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اكمل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ يجرى فى مثل بيوت النحل والعنكبوت لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بآلات هندسية ولايبقى بينها فرج كالدوائر وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعة لاميرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت نسج تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام فى نملة سليمان عليه السلام وهدهده وامثالهما (قوله بجميع المعلومات) اى الماهيات التى من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لايعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لايعلم بعضها اما ذاته كما زعم البعض او الجزئيات المادية كما زعم البعض الاخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى مايطلق عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان ردا لمن زعم انه لايعلم المجموع الغير المتناهى ايضا وهو الانسب بهذا المقام (قوله فلما سبق من دلالة الافعال) يعنى ان تلك

الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما اذ لا بد في الايجاد الاختياري ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعد الوجود معلوم للموجد بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها وهي بعض المعلومات لا جميعها لا يقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المغايرة بينهما فكون الشيء مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل واذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية في كلام هو انه لم يتعرض بالدليل السمعي اعني الاية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على ما عرفت وما قيل التصديق بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمعي دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ما اخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما او قادرا واورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحيوة واورده في السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازاني في اصل العلم والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدل فيهما بالدليل السمعي والعقلي فالظاهر انه مبني على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لا على شمولهما وسيجيء من الشارح في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا فاللايق ان يورد الدليل السمعي

فالظاهر انه مبني الى آخره اذ يكفي للارسال مجرد العلم بالرسول والمرسل اليهم والاحكام المرسلة والقدرة على الارسال والمجازاة لهم ١٢





في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة لا في اصلها ولا في شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلي ليعتد به لا للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل (قوله واما علمه بذاته) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيده الدليل الآتي فان الحكم بانه هو الذي يعلمه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات فالنهج الملايم ما فعله القوم من انه لا تكفي المغايرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بناء على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا ( قوله وهذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان للحكماء في اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاد الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان مآله الى الايجاب كما يجاب الآثار الحرارة وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره او الى الاستلزام المذكور ( قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام ) اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند للحصر اي لا الطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته في كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملايمة لمقام اثبات العلم بذاته وبغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملايمة لمقام اثباته في كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق ايضا اذ لا بأس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ كما لا يخفى ( قوله بنهج آخر غير النهج السابق ) من طريقهم كما عرفت وذلك النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اي الهيولى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالاجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته

قوله ان اراد العلم بكنهه آه وما قيل ههنا واما ان العلم بذاته بالكنه او بالوجه فبحث آخر ففيه نظر لانه ليس بحثا آخر كما عرفت ١٢

قوله وحمل تعريف المسند اليه الى آخره هذا مبني على ان هذا اشارة الى النهج المعرف بلام التعريف كما اشرنا اليه في تصوير المعنى فيكون في حكم المعرف باللام في افادة الحصر على ان صاحب الكليات نقل عن بعضهم انهم يقصدون بتعريف احد الجانبين مطلقا اي باحدى طرق التعريف قصره على الجانب الآخر فاذا جاز ذلك في كلام الفصحاء ففي كلام المصنفين بالطريق الاولى ١٢

واما الثانى فلانه تعالى مبدأ لماسواه امابالذات اوبالواسطة والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة (قوله واشتهر عنهم انه لايعلم الجزئيات المادية)
اى المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام عنصرية
كانت اوفلكية اولا كعوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام
استعداد المادة لان تلك الجزئيات امامتغيرة من حال الى اخرى واما متشكلة
وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لوعلم مثلا ان زيدا
فى الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها
فيلزم التغير فى ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى اولا يزول ويبقى العلم الاول
بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص فى حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله
اقول مقتضى هذا الدليل نفى العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة
قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا واما الثانى فلان العلم بالمتشكل
موقوف على آلات جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة
متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا
متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول كما فى شرح المواقف اقول
على تقدير التوقف المذكور كما يتوقف عليها العلم بالمتشكل الجزئى يتوقف عليها العلم
بنفس الاشكال الجزئى فلعل مرادهم بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام
اوبالعرض كعوارضها التى من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد الاشكال القديمة
الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم ولاسائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان
الشكل فى التحقيق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط اوللمحيط
فان غايته ان يكون الكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال
متشكلة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة
الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس فى ذاته ولا فى صفاته
الحقيقية بل فى الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة اوصفة حقيقية ذات
اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم الذى هو اضافة وعلى الثانى يتغير اضافته
فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى
وهو جائز وعن الثانى بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها
فى الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات





الجزئية بصفة السمع لكن الاشعرى ارجعهما الى صفة العلم (قوله وهذا دأب
الفقهاء) اى يجوزلهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان
ادلتهم ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله فى الادلة العقلية الغير
القابلة لشئ منهما فذلك التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلى فى بعض
مجاريه فاما ان يبطل الدليل والتخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل
مع حكمه ببعض مجاريه لمانع فى البعض انما يمكن فى الادلة النقلية القابلة للنسخ
والتخصيص دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ فى الاشارات فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالى عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسى الوجه
المقدس فى كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه
صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه لا على مراد
الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان
ذلك العلم زمانيا اى مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم فى زمان
وعدمه فى زمان آخر كما فى علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان
بان يكون الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل فى الدار فى زمان
كذا اوخارج عنه فى زمان كذا بعده بالجمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد
الازمنة فلا [illegible] تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا
وابدا فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد
من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها
متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا انتهى
ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللايق باصولهم نفى العلم
بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولا لاستلزام الاول تغير العلم والثانى الاحتياج
الى الآلة الجسمانية كما قال الامام ففى هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا
وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفى العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل
والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا يأباه قولهم ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة
للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك فى العلم الحصولى
الارتسامى وعلم الواجب تعالى حضورى عندهم فلا مانع من حضور المادة
والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها فى ذات الواجب تعالى

وليس فى علم الله تعالى
كائن وكان وسيكون
بل هى حاضرة عنده
تعالى فى اوقاتها كما فى
شرح المواقف وما
وقع فى كلامه القديم
من صيغ الحال والماضى
والاستقبال فانما هى
بالنسبة اليها والا فكما
لا ازمنة بالنسبة الى علمه [المعلومات]
تعالى فكذا لا ازمنة
بالنسبة الى جميع
صفاته تعالى عد

وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها فى الازل يستلزم قدم الحوادث
فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات فى ذات
الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور
ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها او يلزم التغير عند تغيرها والكل
خلاف ما يرتضيه الحكماء الان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ما ذهب
اليه المحقق الطوسى فما هو جوابه فهو جوابه وسيجئ جوابه (قوله
فالصواب ان يؤخذ هذا المطالب) اى قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا
المتشكلة على وجه جزئى يعنى ان الناظرين فى كلام الحكماء مع تسليم ان كل
جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطالب
من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور
المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول
وانما يوجب العلم به كما فى اثبات الشئ بدليله اللمى المشاهد فمقتضى دليلهم المذكور
ان يكون كل جزئى معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا
فلا تخصيص للدليل ولا منتقضا فى بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص
على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور
بناء على استحالة الالة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئى المتعلق
بالماديات وتلك الصحة بملاحظة قيد الحيثية اى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
من حيث انها متغيرة ومتشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لا اثباتا للجهل
ببعض المعلومات كما قال الشارح (قوله وما يجرى مجريها فى كونها آلة جسمانية)
مستحيلة فى حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولا
فلان النفس الناطقة المجردة هى قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير آلة
جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة
بها فادراك المتغير من انه حيث متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك
المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفى العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير
المحال فى حقه تعالى وعلى نفى العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية
واما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص
الحواس وما يجرى مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس
ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها
بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا





بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتى فكل شئ كلى وجزئى
معلوم له تعالى بكل علم كلى وجزئى (قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة) اى
على توجيه المحقق الطوسى كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات
والمعدومات بنحو التعقل اى يعلم شيئه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا
صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه
بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن واذا كان تلك الصورة كلية ولا
تنقلب جزئية ما لم يبصر وكذا الكلام فى المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات
لا بطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس
فانه طريق مصحح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها
عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس فى حقه تعالى استحال له
العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة
الالة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئى الشبيه
بالعلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل فى عدم قابليته للتكثر فالاستحالة
ظاهرة المنع لما عرفت (قوله فلا يعزب عن علمه تعالى) العزوب بضم العين
المهملة والزاى المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة وما يطير فى شعاع
الشمس من الغبار وفى هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص
الواردة فى شمول علمه تعالى اذ غايتها ان يكون كل شئ معلوما له تعالى لا معلوما
بكل علم كلى وجزئى فمن اين تكفيرهم (قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره) جواب
سؤال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شئ باطل لانهم قسموا
المفهوم والمعلوم الى قسمين كلى وجزئى والجزئى اعم من المتغير والمتشكل
فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح
كما يعترف به وحاصل الدفع انا اخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية
اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف
قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذى هو زيد الموجود
فى الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثر
وعدم قابليتها صفتان للعلم فى التحقيق لا المعلوم ولذا قالوا هما من المعقولات
الثانية فى التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم
مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه الواجب بل كل
مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف

يتساوين الواجب تعالى فى نوع الادراك وهو الادراك الجزئى الحاصل لنا دونه تعالى لانفى المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئى به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لا حضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ٧ ما يشير اليه المحقق الطوسى من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات والمتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة فى العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كعلومنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ماهو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لامثالها وشبحها المخالف لها فى الماهية اذ على مذهب الشبح يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم فى التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات فى الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم هو الامر الخارجى لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد المتضايفين اعنى العالمية بدون الاخر وهو المعلومية واذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهنى والخارجى كما يقول به المشهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا والشهاب السهروردى المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم للقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شىء من الامور الخارجية كزيد وعمرو والا بعد تجريدها عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم لا للعلم فى التحقيق يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة الكلية

٧ ويلزم على هذا الجواب كون علم المخلوق وهو العقل الفعال مساويا لعلم الخالق وهو باطل قطعا (محمد اسعد)

قوله لكنها باعتبار قيامها الخ قالوا الصورة العقلية من حيث انها صورة شخصية فى نفس جزئية هى من اشخاص العلم وبعد تجريدها عن تشخصاتها الذهنية تكون كلية او جزئية كما حققوا مح





فهى بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك فى التحقيق وان لم يلزم فى المشهور ولا مخلص عن هذا الاشكال القوى الا بان يقال اشار الشارح فى حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول واوسلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفى العلم ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك فى الواقع بناء على ماهو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشىء مع العلم بلزوم الكفر له وفى قول الشارح فيما بعد نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخره اى لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لا لزوما من غير علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا فى قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثانيا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فى التحقيق فننقل الكلام الى ذلك العلم الجزئى اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل جزئى حقيقى له نوع فيدرك بطريق التعقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم ( قوله وكذا من شنع عليهم الخ ) اى حمل كلامهم على نفى العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم فى ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المشنع من ان التشخص اى المشخص الذى به يمتاز الشخص المعين من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل فى قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشىء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكلى والجزئى لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا اصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شىء آخر نسميه بالتشخص وذلك التشخص متشخص بذاته اى جزئى حقيقى لا نوع له والا لاحتاج فى وجوده الى مشخص آخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة مشخص آخر وايضا تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شىء ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا

لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال فى حاشية التجريد المتأخرون حسبوا
ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل
الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص
فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك
النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية
وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها
بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها ثم ان هذا الامر فى الماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا منشأ
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ولا يعتقدون
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذى يتحقق من كلام
الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها
عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا
بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى
يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود
الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض
القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له
لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشر حتى قال
فى التعليم الاول لا يستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس فى الممكنات
شخص لا يكون له حقيقة نوعية (قوله وحينئذ فالتشخص لا نوع له) يعنى حين
ما كان التشخص امرا داخلا فى قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات
المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذى هو
جزء الشخص شخص لا نوع له سواء كان داخلا فى القوام او خارجا اذ المميز عن
سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة مشخص آخر
قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه
شخصا لا نوع له دال عليه سواء كان داخلا فى القوام او خارجا فالتخصيص
بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور
لا يتوقف على الدخول فى القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لا نوع له وان كان

قوله لما سبق آنفا يشير الى الدليل الثانى من الدليلين اللذين اوردناهما وهو ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فانه مختاره هناك





خارجا والظاهر من المبنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما قيل المراد
مجرد المنشأية لا الاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه فى حاشية التجريد لا عن
كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبنى على ما اشتهر هو التشنيع المعتد به الناشى
عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع والحق فى الجواب ان
ليس بناء الحمل والتشنيع على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذى هو
الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئى حقيقى مادى لا نوع له اعم من ان يكون
داخلا فى القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه الآتى فان حاصل التشنيع ان من
جملة المعلومات ما هو جزئى حقيقى لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا
ويدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئى
فى الماديات مادى فلا يدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انما يدرك الكليات
والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق التعقل فله نوع او جزئى غير مادى
بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك التشخص ولا الشخص
المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات
وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى
بالتشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذى اقاموه على بطلان قول
من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه
لو كان العوارض جزأ من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة
ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب
منهما بل يكون الحمل فى الحقيقة حمل الجزء على الكل المتمايزين بحسب الخارج
وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل
ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص
بل لا يثبتونه اصلا لا داخلا فى القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص
عندهم اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل
منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد
على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما
الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون
فى الاعيان المخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه وقد تقرر
عندهم انه مما من كلى الا وهو نوع لما تحته من الحصص واما الثانى
فلانه عند الحكماء معقول ثان لا يحاذى به امر فى الخارج فيكون
معدوما فى الخارج ولا شئ من المعدوم فى الخارج بمرئى او محسوس

باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الامرين فلا يكون امتيازه بما لا نوع له لا داخلا فى قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه بما لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات الخ كانه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا اعيان الموجودات من العوارض والجواهر فى المقولات العشر هى الاجناس العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع وبالجملة ليس فى اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل مايدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف فى المدرك بل فى الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم ما هو الكفر لهم فلا ينبغى تكفيرهم على اصول اهل السنة ففى قوله بل امتيازه الخ تردد وبهذا البيان سقط الاوهام من جملتها ما قيل ان اريد المقولات العشر فالصغرى القائلة بان جميعها داخلة فى احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة فى العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما فى المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولا فى التحقيق فالكبرى الماوية القائلة بان كل ما هو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والتشخص ولا بد لنفى ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر فى فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما فى الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفى اعتقادهم ولا شك فى انحصار تلك الماديات فى العشرة عندهم وان لم تنحصر فى الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا ( قوله فانهم لا يثبتون امرا داخلا مسمى الخ ) وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود فى الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين عدمى فهذا صريح فى ان الحكماء اثبتوا امرا داخلا فى قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولا مخلص الا بان يحمل مراده على ان لا يثبته المحققون منهم وان اثبته بعضهم فلا ينبغى تكفير جميعهم ( قوله واما بحسب النظر الدقيق الخ ) يعنى قد اشتهر بينهم ان





المشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا من تلك العوارض ثابت للشخص فى الخارج بحيث يكون القضية القائلة بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا ذهنية ومن البين ان ثبوت شئ لشئ فى ظرف من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له فى ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية بالذات فلا تكون تلك العوارض مشخصة له فى التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه فى كل وقت وهذان الدليلان اشار اليهما فى حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثانى انه يجوز ان يكون المشخص فى الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة ( قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص ) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو آه يعنى ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج كسائر الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج لكان ثابتا للماهية فى الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلى الطبيعى فى الخارج مستلزم للدور او التسلسل لانا ننقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما فى الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا فى الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة فباقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات متواردة متعاقبة فى مادة ذلك الشخص عندهم ( قوله وعلامته التى بها يمتاز عندنا ) اى لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص الذى هو معقول ثان وفى هذا الكلام اشارة الى اصلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا فى نفس

الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله واذلك يختلف تلك الاعراض) اى لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لافى نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الآخر باينه وملكه او بالمجموع وحاصله لو كان العوارض مشخصة فى الواقع لم تختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه فى حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه ليس مجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا فى الواقع والمطلوب ان لاشئ من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا فى الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة فى الخارج سواء كان التشخص عين الوجود الخاص او كانا متلازمين كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقى كلام هو ان غاية الادلة الثلثة المذكورة فى الكتابين ان لا يكون المشخص فى الواقع تلك العوارض ولا يلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد بالذات كما نص الفارابى وغيره ❊ واعلم ان الوجود الذهنى عند مثبتيه كالوجود الخارجى فى جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص (قوله بمن يقول برجوع السمع والبصر الخ) كما ذهب اليه الاشعرى وخالفه الجمهور والنزاع مبنى على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان يقول غاية هذا الارجاع ان يكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئى كانكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعرى او على صفة اخرى هى السمع والبصر كما ذهبوا اليه وكل مفهوم جزئى نعلمه بواسطة الحواس على الوجه الجزئى فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئى الاكمل بواسطة صفة العلم عند الاشعرى فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى فى المدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا فى الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل فى طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى





فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لا وجه له فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع لنفى الانكشاف على الوجه الجزئى لصح التأييد وليس فليس (قوله فان قلت قد تقرر الخ) ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ومنشاؤه ما سبق منه من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فى تحقيقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئى وحاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شئ كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئى قبل الايجاد فلا يتوقف العلم الجزئى بالشئ على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر فى كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصوره ذلك الفعل بالوجه الجزئى ولك ان تقول او صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلى عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية فى كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئى لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئى لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئى لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئى فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (قوله الرأى الكلى) لعل مرادهم من الرأى والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلى والتصديق بفائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأى الجزئى عبارة عن التصور الجزئى المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا ينبعث عنه الشوق الجزئى اى الشوق الى فعل جزئى معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايماء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخييل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه (قوله بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلى نسبته

الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى لا ينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لابد بعد ذلك ان يتصور الكتابة فى ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها الترجحها على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذى هو ميل النفس مستحيل فى حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق من ان موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكلى فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حمل الشوق على غايته التى هى الارادة الجزئية المتحققة فى الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذى يكسبه العبد عند اهل السنة ومحقق الحكماء و يوجده عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئى لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتى عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس فى كلامهم ما ينافى التوجيه السابق لا بيان ان الواقع كما ذكروا هكذا ينبغى ان يفهم المقام (قوله ولذا اثبتوا فى الافلاك الى آخره) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار او كسبا يتوقف على التصور الجزئى او لاجل ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا فى الافلاك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التى هى بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ وآلة التخيل تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئى الى كل حركة ويتأكد ذلك الشوق بالتصديق بان فى كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمبادى العالية التى جميع كمالاتها بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفى قوله وربما سماها بعضهم وهو الامام الرازى اشارة الى دفع ما اورده الطوسى على الامام من ان اثبات نفسين لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة

قوله هو الكاسب اى الفاعل الظاهرى لا الحقيقى والتعبير بالكاسب للاشارة الى ان مذهب الحكماء عند التحقيق هو بعينه مذهب الاشاعرة فى ان الموجد هو الواجب والعبد محل الفعل لا موجده منه

ولعل الامام انما سماها نفسا لانها لسريانها فى جميع اجزاء الفلك لبساطته متعلقة بمجموع الجسم كالنفس المجردة بخلاف القوى الباطنة فينا المختصة بدماغ الحيوان او قلبه لتركبه منه





هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور فى اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور فى اثبات نفسين مجردتين (قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره) يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لا حقيقة ولا حكما كما ستنبه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى ما يعم الجزئى الحقيقى والمنحصر فى فرد اذ لما توقف الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال بعد غيبوبتها عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم فى باب الرؤيا (قوله يصح صدوره عن رأى كلى) لان ما ذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى هنا الا لما قيل اذ لا جزئيات لما لا مثل لفرده اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا التعين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى شخص وان علل بمحالها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما لذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه فى شخص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد كذا فى المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار ماهيات العقول كل فى شخص لكون تلك الماهية علة

قالوا الرؤيا رؤية حقيقة لان الرؤية عبارة عن ارتسام صورة جزئية فى الحس المشترك اما من خارج بواسطة القوة الباصرة او من باطن بواسطة احضار ما فى الخيال ولهذا يرى المريض ثمرة لا وجود لها فى الخارج وربما يمد اليها يده وبالجملة فالرؤية عندهم مشروطة بالوجود الخارجى للمرئى لان ما يراه المريض هو الصورة المخزونة فى الخيال بعد زوالها عن الحس المشترك المتأدية اليها من طريق الباصرة من الخارج هذا عند الحكماء منه

تامة اتميزها المعين اما بالذات اوبواسطة لازمها الذى هو انتفاء المقارنة للمادة
فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل
فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو
امتناع تعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب
تعالى موجب فى افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده وما لم يستعد يجب
عدم ايجاده فليس فى الامكان ابدع مما كان اذ ليس فى الجواد بخل ولا فى القدرة
نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس
لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا
لا موجبا بل لامتناع الارادة والايجاد فى نفسها عندهم وان كان امتناعا بالغير
فى الواقع وهذا القدر كاف فى الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية
على انتفاء الامكان الوقوعى وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبنى على
الامكان الذاتى فلا تناقض ولا اشكال فى صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم
يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة
مبنى على كون الواجب تعالى موجبا فى افعاله وذلك قطعى البطلان بحدوث
العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه
نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كلى لكن قياس الايجاد على الكسب قياس فاسد
ولذا استدل اهل السنة على نفى كون العبد خالقا لافعاله بانه لو كان موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام
ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن البين الى آخره) لما كان ما صرح به
بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثل له من نوعه كالفعال والشمس لا بما له مثل من نوعه
كزيد وهذا المحرر احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل
ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضيا له ومن العرضيات ما يختص به ككون زيد
ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا فى مكان كذا فى وقت كذا ولو سلم فالعرضى
المركب من عرضيات كثيرة مختص به فى الخارج قطعا الا يرى ان الماشى على القدمين
صادق على مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان
المجموع المركب منهما غير صادق على شئ منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلا مع
العرضى المختص بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب
من العارض والمعروض منحصرة فيه لما قدمنا من ان ما من كلى الا وهو نوع لما تحته
من الحصص فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذى هو المجموع

قوله ولا اشكال فى
صحة الجواب الى آخره
وبطل قول من قال
ان هذا الجواب
بتخصيص القاعدة
العقلية بل هو بتحريرها
كما عرفت عد





المركب من ماهيتى العارض والمعروض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال
لان زيدا المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى
كما ان مبدأ ذلك العرضى من جملته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتبارى
ومبنى الجواب على تعميم النوع من الحقيقى والاعتبارى وفرد النوع الحقيقى هو
زيد المعروض الموجود فى الخارج وفرد النوع الاعتبارى هو المركب الموجود
فى الذهن لا فى الخارج وكل من الموجود الذهنى والخارجى صادر عن الواجب
تعالى ولذا بادر الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من
الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن فى هذا المكان المركب
منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضحكه كما توهمه من قال
فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد فى المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه
كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله
على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل
بينهما فانعم مبدأ اشتقاق العرض كالضحك موجود بجعل آخر (قوله على انه
لا فرق الى آخره) يعنى لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه
كزيد المعروض لعارضه المختص به فلا حاجة فى تصحيح الصدور عن رأى
كلى منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذ
لا فرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التصحيح اذ مدار
الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له
من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضيه ففى هذا الكلام جواب
عما اورده عليهم فى حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا مخصص لعدم
الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض فى هذا المقام هو العرضى
المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراده
فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق
بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم غير العلم بذلك الكلى المنحصر وليس
كذلك فحينئذ العلم بالعارض المنحصر بكون ايجادا للعارض لا للمعروض فلا بد من
النوع المنحصر عندهم وسيتضح ما ذكرنا بقى هنا كلام سبق الى بعض الاوهام
وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع او العارض يلزم الترجيح المذكور ونفى العلم
ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئى بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم
بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئى الا يرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق

قوله ما لا نظير له الخ
لم يقل لا مثل له كما قيل
لان المماثلة فى عرفهم
هو الاتحاد فى النوع
فتأمل عد

فى الواجب تعالى مع انا لانعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود
(قوله ويمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسوال مقدر بان يقال
لكن بقى التناقض بين كلاميهم احدهما قولهم الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق
جزئى وثانيهما قولهم المعلول الذى لامثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى
كلى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلى فى القول الثانى بالمعنى المشهور ولذا
احتيج الى تقييده بقيد المنحصر فى فرد وفى القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون
مرادهم من التصور الجزئى فى تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا
بقرينة ماصرحوا لا حقيقة اذليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا
آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السوال دفع التناقض
والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلى بالمعنى المشهور مستعمل
فى المعنى الحقيقى فى القول الثانى وفى المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل فى القول
الاول والثانى مبنى على ان الكلى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة
فى كل من القولين لا مجازا فى القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن
اصل الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم ( قوله والثانى
ماهو مشترك بين كثيرين ) اى ما تعدد افراده بالفعل اما فى الخارج فقط كالانسان
والفرس واما فى الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون
مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور ولعل
جمع العقلاء فى هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول او لتغليب الاشرف
الذى هو الانسان على غيره والافهو انما صح فى التعريف الاول لان المراد
من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع
الامور الخارجة عن تصوره وللتصيص عليه زاد واقيد النفس ولاشك ان كل
كلى ولو كليا فرضيا كاللاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على
جميع العقلاء والمراد من الاشتراك فى هذا التعريف صدقه على الكثير فى الواقع
وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد لا يصدق على شئ من العقلاء
فى الواقع فالصواب الكثير (قوله لكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ما كان مرادهم
من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا للكلى المنحصر فى فرد
وحاصل هذا الايراد ابطال السند المذكور فى الجواب بانه لو كان مرادهم
من التصور الجزئى ما يعم الكلى المنحصر فى فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة
فى الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر





فى تلك الحركة واثباتنا تلك القوة عندهم اذ اتوقف صدور تلك الحركة عنها
على تصورها على الوجه الجزئى الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم
اقول هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة فى النفس
للاجسام والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة فى
القوى بتجريد المشخصات كما دل عليه كلامهم فى العقل بالملكة من مراتب
النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية فى العقل فى تلك المرتبة مشروطا
باحساس الجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الاكمه
ماهية اللون ولا العنين ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة
لم يحصل فى نفسه المجردة ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شئ من عوارضها التى
هى مبادى اشتقاق عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة فى فرد بخلاف ما
اذا لم يكن فاقدا لها اذ حين ماتمت الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا
ترتسم فيها صورته الجزئية فيتصور النفس الفلكى الحركة الآتية عقيبه بكلى
منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم ههنا
على ان صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكى يتوقف على تصورها الجزئى
السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئى على تعلق الآلة
الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم فى الخارج وهل هذا الا تناقض
صريح ( قوله وذهب بعضهم الى ان علمه تعالى ) اعلم ان للعلم عندهم
معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك ولذا تريهم فى اسامى
العلوم يطلقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التى هى سبب الادراك
فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة
الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية اى هوية موجودة فى الخارج
كما فى العلم الحضورى او صورة ادراكية كما فى العلم الحصولى كما ذكره فى كتبه كان
العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين
المعنيين عموم من وجه لتصادقهما فى ذات الواجب تعالى فى علمه بذاته وفى
الصورة الواحدة الاجمالية فى علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح له تعالى ويصدق
المعنى الاول بدون الثانى على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التى هى
مرآة لملاحظته فانها مبدأ لانكشاف ذلك المعلوم لا لسائر المعلومات ويصدق
المعنى الثانى بدون الاول على ذاته تعالى فى علمه تعالى بالممكنات على مذهب
الحكماء او على صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الاجمالية على مذهب المتكلمين

فلا تناقض بين ماذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ماسبق من اتفاقهم فى ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته اوبالممكنات لان اتفاقهم فى المعنى الثانى واختلاف ههنا فى المعنى الاول ( قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى ) اى مراده سواء بذاته تعالى اوبغيره (صور مجردة غير قائمة بشئ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهى التى اشار اليه الامام حيث قال جميع ماتصوره فلها وجود غائب عنا اماقائمة بنفسها كما يقوله افلاطون اومرتسمة فى العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لانها صور الكلى وصور الجزئيات وهو من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شرح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة والخيال اوزال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ماقاله الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا تتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى مافيهما من الخلايق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال مقدارى فى هذا العالم فيكون لكل ما لا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقدارى بعض المثل الافلاطونية لانه كما يثبت صورا معلقة مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية للكليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت اوجزئية ونقل عنه يوجد

قوله فلها وجود غائب عنا ولا يرد عليه الممتنع بالذات لان مراده تصوره بذاته ونحن نتصور الممتنع بوجه كلى يصدق عليه فرضا لا بذاته اذلا ذات له فليكن ذلك الوجه الكلى موجودا فى نفس الامر عه

قوله وينتقل من مظهر الى مظهر كما اذا انتقل الصورة الجزئية من الحس المشترك الى الخيال وبالعكس والصورة المرتسمة فى المرآة وامثالها من الاجسام المصيقلة من موضع منها الى موضع آخر ولعل مرادهم فلو كانت عرضا لما انتقل فثبت انها ليست بعرض قائم بالمرآة والخيال بل قائمة بنفسها وفيه انه كانتقال الحرارة والبرودة من محل الى آخر وكانتقال الضوء من موضع الى آخر فافهم عه





من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام واللاقيام فان الانسان متصف بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والالم تعرض له فيكون فى نفسه مجردا عن الكل لان مايكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك فى وجوده وجزء الموجود موجود فى الخارج فالقابل للمتقابلات موجود فى الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان مجرد موجودا فى الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجودها قطعى البطلان لان كل موجود فى الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ماعليه الحكماء المتألهون يعنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على سواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان اخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التى بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففى قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى اخره) حيث قال (واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته) لا بواسطة صورته ثم (يلزم قيوميته) مفعول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليته لجميع ماسواه (عقلا بذاته لذاته) قيل حال من ضمير قيومته اى حال كونه عالما بذاته ويمكن ان يكون مفعولا له ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته (ان يعقل الكثرة) فاعل يلزم (جاءت الكثرة) جواب لما لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات متقومة بها (وجاءت

قوله متصف ببعض المتقابلات لاسيما باحد المتقابلين ايجابا وسلبا عه

ايضا على ترتيب ) اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات ( وكثرة
اللوازم من الذات ) سواء كانت ( متباينة ) كالعقول ( او غير متباينة ) كالصفات
( لاتثلم الوحدة ) اى لاتخل بها اذ الثلمة خلل فى الحائط ( والاول تعالى يعرض له
كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير
لذلك فى واحدانية ذاته تعالى ) وحدة حقيقية بحيث لاتعدد لابالذات ولا
بالاعتبار ولايخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة فى الصور العقلية
القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم
الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه مافيه بل الظاهر هى تلك
الاعتبارات ( والاولى ) ما قيل تلك العبارة ماذكره فى العلم الانفعالى والفعلى
حيث قال ( الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصورة الخارجية
مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى
القوة العاقلة ثم يصيرلها وجود من خارج مثل مانعقل شكلا ثم نجعله موجودا
ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى ) فعلى
هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم
العلم الواجبى على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لامع ارتسام صورها فى ذات
الواجب تعالى ( قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة ) اى من غير تقدم
تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعى الآتى يستلزم حدوث تعقلها
وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة
للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات ( من غير ان يتكثر بها ) اى
فى تلك الدفعة ويؤيده مافى بعض النسخ من قوله فيها ( صورها فى جوهره
تعالى ) اى فى ذاته تعالى ( او يتصور حقيقة ذاته ) اضافة الحقيقة الى الذات
كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى
حقيقة كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع
التصوير يقال صورته فتصور ( بصورها ) اى بصورة شىء منها بناء على
اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والالم يصح مقابلته للشق الاول
بخلاف ما اذا حمل على ماذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة
من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفى اتصاف ذاته
تعالى بالصور الكثيرة وكلمة او فى سياق النفى للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف
ذاته تعالى بالصورة لابصور متعددة ولابصورة واحدة منها ولك ان تقول





مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولابصورها الاجمالية الوحدانية
للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا ومنها زيادة
الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محل البعض الممكنات الصادرة عنه تعالى
والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه فى الاشارات ولذا قال صرح بنفيه بل
ذلك التعقل الدفعى ( بان يفيض عنها ) اى حقيقة الذات ( صورها ) سواء
كانت صورا خارجية كما فى صور العقول القديمة او صورا علمية كما فى صور الحوادث
المرتسمة فى بعض العقول ( معقولة ) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون
المعلولات عندهم مرتبة فى الوجود الخارجى فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام
الاول اى فلاتفيض عنها صور فى تلك الدفعة لامتعددة ولا واحدة بل تفيض
عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما فى صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما
فى الصور الادراكية المرتسمة فى العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير
مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اى تفيض حال كونها معقولة لاانها
تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه بهمنيار فى التحصيل من ان
تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على
ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور
او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فتفيض تلك
الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فتدادعى الشيخ فى هذا الكلام
امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لابصورها
المرتسمة فى ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى
فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة
معقولة لحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ( اولى بان يكون علما ) بمعنى
الصورة الحاضرة عند المجرد ( من الصور الفائضة من عقليتها ) يعنى صور تلك
الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لابذواتها بل بصورها
لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرايا لملاحظتها
ولامانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات
حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التى هى ظل لها
فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل
معقوليتها وما ليس باولى لايقع فى حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة
معقولة بذواتها لابصورها المرتسمة فى ذات الواجب تعالى واشار الى دليل الثانى

بقوله ( ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ ) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية ويتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شئ موقوف على العلم بكل شئ والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدائية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لابد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية فى الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التى من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكمال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثانى بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالى على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين فى رسالة مستقلة فى علم الواجب تعالى وللاشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصيات (قال فيعقل من ذاته كل شئ) ولم يقل من العلم بذاته كل شئ مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير فى قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه لما لم يحتج الواجب تعالى فى التعقل الدفعى الذى هو مرتبة العلم الاجمالى بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة او الاجمالية الواحدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى يعنى لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهى مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم فى تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالى الدفعى عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلولات اجمالا كما عرفت فى الانطواء المذكور واذا لم يحتج الواجب تعالى الى صوره فى مرتبة العلم الاجمالى لم يحتج اليها فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو الصور الفائضة





عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة فى محل آخر فعلى هذا يثبت الامر ول ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسى يدل عليه و يحوم حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفى الظن وغيرهما من الكلمات الضعيفة لان مراده يثبت بما ذكره كما عرفت (قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء) وانما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفى قيام الصور بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى واثبات قيامها به فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو مرتبة الايجاد بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدح فى وحدته الذاتية فيكون موافقا لما فى الاشارات لا يقال فعلى هذا لا يكون ما فى الشفاء صريحا فى نفى قيام الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما فى الشفاء وان كان صريحا فى نفى قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا او باطنا الا انه ليس بصريح فى ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية فى كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ابطلها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب فى علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ سيجئ من الشارح ان الشيخ ردد علم الواجب بين الاحتمالات فى الشفاء ولم يعين ان الحق ايهما هذا الذى ذكرنا الى هنا مبنى على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيجئ تحقيق كلام الشيخ فى انه جزم فى الشفاء بالاحتمال الاول اعنى قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى لتكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار فلا اضطراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولى الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضورى لا حصولى وبالمعنى الثانى يكون اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة (قوله فانه قال كما لا يحتاج العاقل) اى النفس الناطقة فى ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الالة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا (الى صورة غير صورة ذاته) اى غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على

الهوية الخارجية مع ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور عندهم
مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة
عنده فى كونهما مرآة لملاحظة المعلوم ففى العلم الحضورى يكون المرآة والمرئى
متحدين فى الماهية وفى تشخص الوجود الاصيلى خارجيا كان ذلك الوجود كما
فى علم النفس بذاتها او ذهنيا كما فى علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها
وفى العلم الحصولى مختلفين فى احدهما كما فى علم الانسان بحده التام او برسمه
واعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين فى محل واحد
بناء على ما هو التحقيق من ان الحاصل فى الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا
عنه تارة بان المحال اجتماع مثلين موجودين فى ظرف واحد لا اجتماع مثلين
احدهما موجود فى الخارج والآخر فى الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها
حضورى فليس هناك صورة ذهنية اخرى ما عدا الصورة الخارجية ليلزم اجتماع
المثلين والجواب الثانى هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا
اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه
ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالمة
بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة
ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان احديهما
خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين (قوله لا يحتاج ايضا
الى آخره) هذا صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات
واستدل عليه بالاعتبار الآتى وحاصله كما كان الصور العقلية الصادرة عنا
بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا
يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة
له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقية المقدم
فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى
لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى
من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجبه
الاقوى بالطريق الاولى (قوله فهى صادرة عنك الى آخره) لعل
مراده الصدور الظاهرى لا الحقيقى لانه مناف لما اسلفه فى تحقيق مذهب
الحكماء من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب
نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا
فى صدد تحقيق مذهب الحكماء فى احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة





العلية للكل ويدل على ما ذكرنا انه جعل فيما يأتى حصول الصورة لنا حصولا
للقابل لا للفاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك
الصورة الحادثة وما تتوقف هى عليه من المحل الذى هو النفس وسائر العلل
المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعنى الصادر
وما يتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة
ان يتوقف على شئ وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شئ كما توهمه الشارح
فى الوجه السابع الآتى فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب
بناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر
عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذى
تلك الصورة ظل له الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما
توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسى هنا اولى من توضيح مراد الشارح
فيما يأتى الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان (قوله فاذن المعلولات الذاتية
الى آخره) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات
الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا
على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى اخره بالمعلول الاول
الصادر لا بشرط شئ اصلا لكن مراده مقايسة البواقى عليه كما سنشير اليه (قوله
بل كما نعقل ذلك الشئ بها) لكونها مرآة لملاحظته (كذلك نعقلها بنفسها ايضا)
لاتحاد المرئى والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا والذى الصورة ثانيا وبواسطتها
وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان
العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كما فى
الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما
بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال (قوله بل انما يتضاعف الى اخره)
يعنى ان هنا علمين احدهما حصولى وهو العلم بالشئ بصورته والآخر
حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف
الصور فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك او
بالصورة فقط اما المتعلقة بذات العاقل فهى كونه بحيث حصل عنده الشئ بصورة
وكونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهى كون
الصورة صورة ادراكية للشئ ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة
لملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار
اخر وهو كونها ذات صورة ادراكية هى مرآة لها فان العقل ينتزع عنها

قوله سواء التفت الخ
ولو سلم ان العلم بالصورة
يتوقف على الالتفات
اليها فمراد المحقق
الطوسى هنا انك اذا
التفت الى الصورة
وعلمتها فانك تعلمها
بذاتها لا بصورة اخرى
يكون مرآة لملاحظتها
منه

صورة هى مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة فى قولنا حرارة النار حارة فهى من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشئ لان حلول الصورة فى العاقل من خواص العلم الحصولى ولا مدخل له فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى الظن فلا يكون متضاعفا فى العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان فى العلم الحصولى ( قوله ولا تظنن ان كونك محلا ) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد انا نتعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حينئذ لان المعلول الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة الممنوعة بابطال السند بزعم مساواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة فى ذاتها اذ لا يتصور حلول الشئ فى ذاته وان جاز حلول جوهر فى جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط فى حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول فى محل وحصولها لك شرط فى تعقلك اياها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشتراط لتحققه فى علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع





لجواز ان تكون فى ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفى ضمن البعض الآخر بعدم الحلول فلا يتفرع قوله فان حصلت لك الى آخره فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتى وثانيهما بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها وهى قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد انا نعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد انا نعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشئ لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بمشاركة الغير ما آله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير ثم قال ان الوجه الثانى من الظن مبنى على كون الصورة الحالة فى النفس صادرة عن العقل الفعال فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلا عن الشيخ والمحقق الطوسى وبهمنيار من ان تحقيق مذهبهم ان لا مؤثر فى الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له ( قوله واذ قد تقدم هذا فاقول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتى على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته بالبرهانيات فما سبق خطابى وما يأتى برهانى فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث الشارح كما نشير اليه لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجرى فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها فى الكل ( قوله من غير تغاير بين ذاته

وعقله لذاته) اى علمه بذاته (فى الوجود) اى فى الوجود بحسب نفس الامر (الا اعتبار المعتبرين) المتوهمين لما لا وجود له فى نفس الامر كانياب اغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقى لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او آخر بل شئ مطلقا والشئ مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشئ هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشئ هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين فى الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المثال والغرض المحصل واحد انتهى وما قيل عالميته تعالى يقتضى التغاير ولو اعتبارا ليس بشئ والا لم يكن ذاته تعالى فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله يكون العلتين تعددا وهو ما لا يطابق الواقع (قوله فاحكم بكون المعلولين) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا الا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد فى الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثانى لا يكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب علة لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شئ هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة فى الوجود فكلما كانت العلتان واحدة فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددا فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها

قوله وههنا تقديم وتأخير اى فى اعتبار المعتبرين تقديم وتأخير لمجرد التصوير والتفهيم فلا يرد ان فى مفهومى المتضايفين مجرد تقديم وتأخير مع كونهما متغايرين فى الواقع كالابوة والبنوة كما لا يخفى

منه





لا تقوم بذاتها لبطلان المثل الافلاطونية ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين الى آخره والدليل الثانى مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الى آخره (قوله فاذن وجود المعلول الاول الى آخره) والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لا يصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات كما فى قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لا يجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المعلول فى قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات لا بشرط شئ لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم ما يأتى منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات فى العقول بواسطة تعقلها الواجب تعالى العلة فى الكل وان عمم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجرى فى المعلولات الذاتية القديمة يجرى فى الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقى لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعنى ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين فى الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولى عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة فى العقول وخص العلم الحضورى بالمعلولات الذاتية التى هى العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذى ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد اخر هو ان يكون صدور

ذلك الصادر بذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى الدليل الاول محمول على الصدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام القديمة المتشكلة (قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا تجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن فى الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع فى حقه تعالى لا ان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولى الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولى بناء على ارتسام صور جميعها فى العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى وللمتوجه ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منها علم حصولى بذات الواجب الذى هو علة كل شئ فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرا او اعراضا موجودة فى الخارج او فى الاذهان ففى كلامه غاية ايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثانى واثبات علية بعض الممكنات للبعض الآخر بالايجاد يناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهرى فى العلم الحضورى بالصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المباين للمصدر محل نظر (قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة فى ذلك





الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التى ليست بمعلولة له كما قدمه لا اعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئى موقوف على الآلة الجسمانية وان توهمه الشارح فى الوجه السابع (قوله لا بصور غيرها) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور المتعلقة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولى مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فمدفوع بانه انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهى انما فاضت معقولة لا انها فاضت فتعقلها الواجب فمبدأ الانكشاف هو الذات لا يقال ليس الكلام فى انكشاف الصور بل فى انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان احدهما حضورى والآخر حصولى بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضورى وبالقياس الى الحادث حصولى فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة (قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزمه ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصورى فالعلم به يوجب تصور كل شئ لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم التصديق كما فى تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسبا له (قوله قلت هذا الكلام اقناعى) اى خطابى فى مقام البرهانى فلا يكون صحيحا (قوله غير بين) اى غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا للدليل بالاعتبار المذكور ولما كان منع الدليل راجعا الى منع مقدمة من دليله لا على

التعيين وفى صحة ذلك المنع كلام قصدارجاعه اليه بالتعيين فقال وماذكره من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كما كان الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب ( قوله الثانى ان تعقل الى آخره ) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم فى المقدمة الواضعة وفى طرفى الملازمة بالمشتق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعنى الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق الطوسى فى قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفى قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله آه صريح فى ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة فى علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول ولا بمجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف فى المقام الخطابى فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب المحاكمات ( قوله فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا ) وهى افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما فى حركات اعضائنا او بمحل آخر كالاشكال التى نرسمها فان الكل مباينة لنا اى لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولا صفة حالة فيها الى الصورة اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات فى ان صورتها ترتسم فى الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة فى ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة فى الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا ان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة فى ذات النفس او فى آلاتها كذلك مراد الشارح





من الصورة المباينة ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذاته ولا بشئ من آلاته كما ستعرف ( قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره ) قيل ظاهره دعوى البداهة فى الوجود الذهنى مع انه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى البداهة فى وجود الصورة فى الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم اولا والوجود الذهنى المتنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهى بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة عن الحواس لا حاضرة عندها واذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة فى الشعلة الجوالة ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها فى الباصرة لا ارتسام صورتها فى قوة اخرى غيرها ( قوله الثالث ان قوله لا تعقل ) يعنى الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذى هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هناك سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المعقول ذات العاقل كما فى علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها كما فى علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجزئية الحالة فى القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدى اذ هناك سند اخر لا يبطل بشئ من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده من الامور المباينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشئ من آلاته ( قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره ) منع هذا القول المتفرع على ما سبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه ( قوله الخامس ان قوله ومعلوم آه ) يعنى ان ما ذكره فى ابطال سند المنع الثانى للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فمسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا فى تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى فى التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل ان يقول لا شك

ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالقبول والفعل الاختيارى يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه لحصوله للفاعل اقوى عن حصوله للقابل فى معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل لحضوره عند الفاعل باطريق الاولى وهذا القدر كاف فى المقام الخطابى على ان حضور الجزئية المرتسمة فى القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا نعم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ فافهم ( قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن آه ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل فى ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما ماخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث ان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى فى الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا توجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( قوله تحكم بحت ) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا واحدا فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا ثلثا متحدة فى الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات فى الواقع لا فى الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة فى الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا مخلص فى امثاله الا بانه نقض اجمالى مع الحل كانه قال هذا الدليل جار فى كون معلولات المعلول الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هى الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة فى المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير

قوله نعم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ اى حين دعوى القطع لا الظن كما لا يخفى قوله فافهم اشارة الى اندفاع العلاوة بمثل ما سبق فى الحلول من تعميم القابلية والمقبولية بعم ذات العاقل وآلاته منه





تغاير يقتضى الخ كما قررنا هذا وقد عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعى محض لا وجود له فى نفس الامر زائد على الذات لا فى الخارج ولا فى نفس الامر كحرارة الحرارة فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا فى الوجود الخارجى وفى الوجود النفس الامرى وكيف لا يكون كذلك ولو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدر الاثرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا نقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية فى المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية فى معلولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذى ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل ( قوله لا تزيد عليها ) اى لا يكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول فى الخارج وان كانت زائدة عليه فى نفس الامر باعتبارها صار عللا ثلثا لمعلولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية او باعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة علل متعددة كما قيل اذ النافع فى المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول لا عدم زيادتها على العلل التى هى اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشئ الذى له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة الشئ فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلل هى زائدة على ذات ذلك الشئ ( قوله السابع ان القول الخ ) يعنى ان ما ذكره فى دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصورة متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعقلها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدورا لعقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا فى تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متأخر عن صدورها

قوله فتأمل اشارة الى ان سياق كلامه الجارى على مذهب الحكماء يأبى عن هذا الحمل منه

بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هى والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذى قامت هى به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجى فرع الترتب العلمى ولعله لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام (قوله على ان ارتسام صور الخ) اى على ان ذلك الحكم الكلى باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح (قوله وليس تلك الالات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والالات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة فى الافلاك والقوى الباطنة فى الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاجسام اذ لا محذور فى حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسيط وانما المحذور فى ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر فى محله فحينئذ لا غبار فى كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الالات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الالات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الالات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب اعنى كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة هى قوله لا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وليس كذلك لان تلك الالات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ما عدا المعلول الاول ليست صادرة عنه بالذات بل بشروط وآلات فلا تجرى تلك المقدمة فى العلم الحضورى بما عدا المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول الاول والتخصيص بالالات الجسمانية مع ان الكلام فى الاجسام





وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغى ان يحرر المقام والناظرون فى المقام وقعوا فى حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته فى تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير فى ايجاده وفى ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شئ آخر اصلا (قوله الثامن انه اذا كان الى آخره) معارضة لقوله فاذن موجود المعلول الاول هو نفس عقل الى آخره لا نقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فى ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل بيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا فى علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج لزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفى الواقع اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثانى فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفى الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق فى شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام فى ايراده على الحكماء فى قولهم بكونه تعالى موجبا فى افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسى بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد معه طعام وماء مر بمن اشرف على الموت من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارح قال للطوسى هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثال الابرة فى بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب بالغير الذى

هو العلم بضرر الترك من الذات الجواد المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك لانه اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متغايرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام الصورة العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثاني بعض المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هي العلم الاجمالي وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالي ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه ان علم المعلول الاول والمصلحة المرتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن الذات في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه في المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه ليفيض عنه معقولا ولا محذور فيه اصلا وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوما في مرتبة العلم الاجمالي بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئي والارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيجيء تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اي علمه بالمعلول الاول ليس امرا الخ والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى اللغوي الذي هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح اي ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج ضروري كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج غير ضروري للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا لمرجح وسيأتي تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد في قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدورا الخ والقسم الثالث اعني ما لم يمتنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعي لا معنى الامكان الخاص الذاتي والا كان مساويا بالمعنى الاعم الجامع للوجوب والامتناع بالغير وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب





تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكلما لزم ذلك الترجيح تحقق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدر او ينتهي الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما سيجيء منه لا امر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالمناسب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل في الانتزاعيات المحضة واستحالته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى في شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحد (قوله فان قلت اذا كان صدورا الخ) معارضة من طرف الطوسي في المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار او بالمعنى الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلي في علمه تعالى اي في تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلقا باللاشيء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضي اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذي يصح تعلق العلم به منحصر في الوجود الخارجي والعلمي لان كون المعدوم شيئا ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة اذ لما كان العلم يقتضي التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فتحقق

قوله اي في تحقق علمه الازلي الخ وبهذا يندفع ما قيل كون الصدور بالاختيار موقوفا على العلم انما يستلزم ان يكون الحوادث معلومة قبل الصدور والحدوث لا ان يكون معلومة بالعلم الازلي والقول بوجوب ازلية علمه تعالى بحث اخر انتهى لان الكلام على ما بينا يكون في لزوم ان يكون لها وجود ازلي في تحقق علمه الازلي لا في لزوم ان يكون لها وجود علمي ازلي مطلقا مع انه لا باس في الحكم بلزومه بناء على ان ازلية علم الواجب قطعية مسلمة بين المعلل والسائل كما يشير اليه في رد قول الظاهريين من المتكلمين عه

قوله بناء على ان مطلق العلم الخ اي سواء كان حصوليا او حضوريا وسواء كان الحصولي كيفا او انفعالا او اضافة او بمعنى آخر فافهم عه

ظ وسواء كان علما بمعنى المبدأ او بمعنى الصورة

العلم بالشئ فى الازل يستلزم تحقق لازمه الذى هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم
تحقق العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم فى الازل من غير
ان يكون للمعلوم شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوزه
عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذى ليس له وجود لا فى الخارج ولا فى الذهن
ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا فى الذهن
واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلى لكل حادث اما وجود خارجى
فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمى على الوجه الجزئى حقيقة او حكما لما عرفت
من توقف فعل المختار على التصور الجزئى فيلزم ان يكون لكل حادث صورة
علمية ممتازة عما سواها فيلزم تناهى معلومات الله تعالى ومقدوراته بجريان برهان
التطبيق فى صور مجموعها المفصلة المتميزة الآحاد والتناهى اللازم باطل وفاقا
بين جمهورى الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات
بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفى الواقع والا لزم قدم الحوادث او تناهى
المعلومات والمقدورات عندهم وفى الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة
لتلك المقدمة الدالة باعتبار مذهبى الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو
الملائم لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الآتى يندفع على اصول
المتكلمين لا على اصول الحكماء ولسياق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادى
العالية بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض
الاجمالى لدليل الشارح فى الوجه الثامن باستلزامه احد هذين الفسادين وعلى
التقديرين فيمكن ان يقتصر فى السؤال على الفساد الثانى بناء على ان الظاهر من
كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمى ازلى وقد يقال هذا السؤال بلزوم
تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها
العلمى صفة للواجب لم يثبت بعد بل هذان السؤالان مع جوابهما لاثبات ذلك
الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبنى على قطع النظر عن كون الصورة
البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات
الواجب كما ينادى عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المحذورات
احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية
ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمى للحوادث يلزم ازلية الصور العلمية ولا محذور
فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور (قوله ومايقوله الظاهريون من المتكلمين)
النافين للوجود الذهنى واثبوت المعدومات فى الخارج وهذا جواب عن المعارضة

قوله بجريان برهان التطبيق الخ اما جريانه فيها على مذهب المتكلمين فظاهر واما على مذهب الحكماء فلان تلك الصور العلمية مجتمعة فى الوجود العلمى ومترتبة فيه عندهم كالمعلولات كما عرفت منه





بمنع الملازمة مستندا بانه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى اعم من ان يكون
خارجيا او علميا وخاص بالوجود العلمى لو كان تعلق العلم ازليا كنفس العلم وذلك
ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا قيل هذا الجواب لا يدفع السؤال
المذكور وهم وايضا ظهر ان الظاهريين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم
تجويزهم التعلق الازلى بالمعدوم الصرف الذى لا وجود ولا ثبوت له فى الخارج ولا
فى الذهن فمن نصرهم بتجويز التعلق الازلى بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك
التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور (قوله لا يسمن ولا يغنى
من جوع الخ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يستلزم
عدم علم الواجب بالحوادث فى الازل اذ مالم يتعلق العلم بالشئ لا يصير ذلك
الشئ معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما
سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يقم برهان على ان الحاصل فى الاذهان
انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهنى العلمى
لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق فى الازل باشباح الحوادث وامثالها
ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة فى الازل وانما تتعلق بانفسها
بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها
المخالفة لها فى الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن فى الازل هو الاول
لا الثانى ولا نقص فى عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه
الثانى فلا يلزمهم نفى العلم بالحوادث فى الازل مطلقا بل نفى العلم الممتنع فى الازل
نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة
الآحاد يجرى فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها او اشباحها
كما سبق تفصيله (قوله قلت التخلص ما اشرنا الخ) جواب عن المعارضة والنقض
بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمى ازلى على الوجه
الجزئى حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد ليجرى
فيها البرهان ويلزم تناهى المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما
على الوجه الجزئى حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد
فى هذا الوجود العلمى فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبى الحكماء
والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط
الاجمالى بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان
بملابسة اللاوجود لزم تعلقه باللاشئ المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى
ولم يدر ان السؤال الآتى مع جوابه صريحان فى انه بملابسة الوجود من غير

قوله التخلص ما اشرنا الخ اى لا بما ذكره الظاهريون ولا بغيره من طرق الخلاص عن ذلك كمنع جريان البرهان بناء على ان الصور العلمية امور اعتبارية لا موجودات عينية وقد سبق الاشارة الى الكل منه

لزوم محذور ( قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج الخ ) يعنى ان ذلك العلم الاجمالى البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه الجزئى حقيقة اوحكما ازلا وابدا فى ضمن ذلك العلم الاجمالى فهو لدفع توهم عدم كفايته فى الايجاد ( قوله فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر الخ ) ايراد من طرف الطوسى على الجواب المذكور بابطال سنده المساوى لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة فى الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثانى ٢ فيجرى البرهان ويلزم التناهى وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة فى الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار فى كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات لا بالزمان لامتناع القبلية الزمانية فى الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمى قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فى الموجودات العلمية المجتمعة فى الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ تعدد وجودات شئ واحد تعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها فى الاذهان المتعددة ففى كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها لا وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ما سبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهى الى وجود واجب بمعنى ينتهى الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اى التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا فى كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا فى بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا فى كل ما صدر

٢ هكذا فى خطه ولا معنى له والصواب ان يقال واذا بطل الاول بناء على جريان البرهان ولزوم التناهى تعين الثانى ( لمحمد اسعد )





عنه والا كان مختارا فى هذا الوجود العلمى الاجمالى ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل ( قوله قلت قد سبق الخ ) يعنى يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك فى دليلها وهو فاعل مختار ان اريد انه تعالى فاعل مختار فى كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا فى تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هى صفة العلم صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض فى كونه تعالى موجبا فى الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها والا توجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث فى العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث فى العلم هو الحوادث الموجودة فى العلم الازلى كحصول الصورة والحوادث الموجودة فى العلم عبارة عن صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا فى صفة يستلزم كونه تعالى موجبا فى لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب فى تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثانى ووجود الحوادث فى العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث فى العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا فى الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المفيد فى هذا المقام كونه تعالى موجبا فى الصورة الوحدانية الاجمالية لا فى الانكشاف ولا فى مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لا عن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه على الشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من عالمية الذات

فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما يتم ماذكره
الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه ليثبت العلم
السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختيارى على سبق العلم ومالم
يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه ان
ماذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصور العلمية من اعيان الموجودات
لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية
وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الاشياخ لا على التحقيق الذى هو مبنى هذه
الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس غرضه
تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ماذهبوا اليه
من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات
كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية
وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان علم الواجب
تعالى من مقولة الاضافة التى هى من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين ( قوله
ولايخفى عليك الخ ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذ لما انجر جوابه الى
ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر
توهم ان يقال فكذا يجرى مثله فى المعلول الاول على الوجه الذى قرره شارح
الاشارات فالملازمة المذكورة فى الوجه الثانى ممنوعة فدفعه بذلك
وحاصله ان ماذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمى لكل
حادث فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر
عن الواجب تعالى بالايجاب وثانيهما الوجود الخارجى وهو باعتباره
صادر بالاختيار وماذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجى ولايكون
الشئ باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود
الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا فى فعل
واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة القائلة بانه كلما كان
المعلول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا فى الوجود الخارجى يلزم
ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا
الوجود الخارجى الى آخره منع لعدم جريان مثله فى المعلول الاول مستندا
بان ذلك الموجود الخارجى له اعتباران متغايران احدهما اعتبار كونه
علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه
موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون





بالاعتبار الاول صادر بالايجاب وبالاعتبار الثانى بالاختيار وقوله تعسف لا
ترتضيه الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران
باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد
واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن
قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده
ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية بل
مراده نفى ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح
فى عباراته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة فى محل النزاع
غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا ( قوله لكونه جوهرا
مجردا الى آخره ) اى لكون المعلول الاول جوهرا مجردا عن المادة فلا مانع
عن حضوره بذاته عند مجرد آخر واذا قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد
موجود او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء
( قوله واعلم ان ماذكرناه ) اى فى الجواب عن السؤال الثانى من كون الصورة
الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق
مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلمية
ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لا لما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة
زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجمالى
والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا
الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجأ
الى القول بالوجود الذهنى وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمى
وهى الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين
وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع
الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها فى ان هناك
ثلثة اشياء لا محالة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع
فى ان العلم اى الثلثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب
الى الثانى قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة
والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة
وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف فى قولنا
العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هى له بمعنى مطابق الصورة بعيد ففى
جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا

قوله وان تسامح فى
عباراته الخ يعنى ان
قوله لان اعتبار كونه
علما ليس وجود آخر
بمعنى ليس اثر وجود
آخر بحذف المضاف
او بمعنى ليس فى وجود
آخر على نزع الخافض
وقوله بل اعتبار كونه
علما هو بعينه الخ يعنى
ان اعتبار كونه علما
واعتبار كونه موجودا
خارجيا متحدان فى
الوجود كما يدل عليه
استدلاله بقوله فانه
بحسب هذا الوجود
علم وايضا مقتضى
سوق الكلام ذلك
لان هذا القدر يكفى
من غير احتياج الى
دعوى عدم المغايرة
بين الاعتبارين كما
لا يخفى ✱

المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصوليا فمما لا بأس به ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين فى مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجمالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم فى الجملة وكذا الكلام فى اثباته على الوجود الذهنى ( قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا ) بالفعل ( والمعلوم متعددا ) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والافليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون جميعها مفصلة فيجرى فيها برهان التطبيق و يلزم احد المحذورين اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال ولما بطل الاول تعين الثانى وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله وهو علم بالفعل الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فبابطال سند الشارح فى الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبان يقال علم لا نسلم انه بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر فى الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم فى المدركة او فى آلاتها قسموه الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كما فى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة الى الفعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاجمالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلى حاصلا





وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا اجمالا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها فى الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صورة متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورته و يمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروا من الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب و بذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن معا لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد فى الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاول فالحالة الاولى شبيه بالعلم الاجمالى والثانية بالتفصيلى فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثانى بان المركب اذا علم بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول

صور الاجزاء فى الحالتين معافظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيلى كما ذكروا كذا فى شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثانى على ما فى شرح المقاصد ان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صورة متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعد ما اثبتوا قسم الاجمالى اختلفوا فى انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف فى المواقف والحق انه ان اشترط فى العلم الاجمالى الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا يمتنع اقول فمراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كما كان العلم الاجمالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتى الفعل والقوة اى علما بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون فى الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكروه فى بيان المجيب عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة الينا فى ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف فى المواقف الى ان الشخص المسؤل عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من القياسات الخفية الاجمالية فى البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس مجانسا لعلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالى فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادى العالية بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملايمته لقوله لا بالقوة لا يناسب فى مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات فى الازل انكشافا تاما

قوله لمجرد التوضيح والتقريب اى للتنظير لا للتمثيل لقوله كيف علم الواجب ليس مجانسا منه





بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان كلامه فى العلم الاجمالى الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به فى كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالى كذلك

( قوله واما على مذهب الحكماء الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ماذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التى اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن وجودان احدهما خارجى صادر بالاختيار والآخر علمى صادر بالايجاب لا بالاختيار لئلا يلزم التسلسل اوالتناقض وان كان ذلك الجواب مخالفا لما قرره الطوسى فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثانى وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى لان الممكنات باعتبار الوجود العلمى فقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثانى والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجمالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات وهو باطل على مذهبهم ( قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره ) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثانى فى رسالة له فى علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهى مثالة الامر الخارجى وذلك مطرد فى العلم القديم والحادث وعلم البارى تعالى فعلى قديم مقدم على المعلول الخارجى فصور المعلولات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده فى موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون عالما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا تكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون فى صقع الربوبية اى جانب انتهى وجزم فى الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثره وان جعلتها لواحق ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية

قوله فدفعه بان يقال الخ ومن هذا التقرير تعلم وجه اقتصاره على هذين الشقين فى الترديد من غير تعرض بكونها قائمة فى بعض العقول فتأمل منه

وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ماذكرنا قبل من المحال اى لزم الدور او التسلسل فبقى ان تجتهد جهدك فى التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان يتكثر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مع اضافة ما ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحير فى علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صور مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد فى الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدوانى فى شرح العقايد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح فى الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ فى علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ماذكره الشارح من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم ( قوله فان قلت على ماذكرته من سياق الى آخره ) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى عبارة عن الصورة وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأبى الترديد المذكور بل يكون ماذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثانى اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الا ان يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على ما بعض النسخ كما ستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العلمى كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمى ( قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات الى آخره ) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها فى الاذهان لا بامثالها واشباحها وان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التى هى صفة ذات اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التى هى عدم كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة اونفس تلك الاضافة فى قيام الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى الصور العلمية حال كونها متحدة فى ذلك الوجود العلمى وان كان بأس فى قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصور المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصور العلمية

قوله فافهم اشارة الى انه يلزم حينئذ ان لا يكون ذات الواجب عالما بالممكنات قبل مرتبة صدور الصورة الواحدة الاجمالية ولا يمكن ان يقال ان تلك الصورة انما صدرت معقولة كما دل عليه كلامه فى الشفاء لا عقلا فالعلم هو ذاته وصدور تلك الصورة لعدم امكان تحقق العلم بدون المعلوم لا تكون علما لانا نقول يأباه قوله العلم لا يكون الا صورة كما لا يخفى منه





المتحدة فى الوجود اعنى الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيكفى كونها ناعتة فى الجملة ولا يجب كونها ناعتة بكل اعتبار فسقط الاوهام ( قوله وهى فى هذا الوجود متحد الى آخره ) قد عرفت ان نفى البأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتيه سبعة او ثمانية لا غير متناهية ( قوله ويمكن ان يذهب الى آخره ) كان الجواب الاول باختيار الشق الثانى من الترديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعنى ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها فى هذا الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لا قائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقات تلك الصورة الاجمالية الموجودة فى علمه تعالى لئلا يلزم التعلق فى الازل باللاشئ المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم تناهى المعلومات لان مدار جريانه على تمايز الآحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها فى علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة فى علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هى المعلومات فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمى صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهنى بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية فى الذهن لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالشئ الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها فى الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى مآلا ( قوله وقد حنا فيه ) بقوله ان هذا اثبات

مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا يما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ماذكره توجيها لكلامهم كما قيل والا لوجب هذا لان يقول وقد حنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قد حنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان الممنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قدحنا هنا بطريق الاستدلال او كنا هنا في مقام الاستدلال لم يكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى (قوله ولا دليل له عليه) اى لا دليل يعتد به فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال او لم يكن بين الحصول في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك الفرق ولذا سماه تحقيقا موجبا للدعوى وعليه يبتنى قوله قد ذكره بطريق الدعوى (قوله وانت خبير الى آخره) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان يكون الذات الذى هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ يجرى جواب السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اى لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه (قوله ولا يمكن حمل) جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام المتكلين والحكماء بذلك اى بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجى لا بالوجود العلمى وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجويز احديهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمى وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شئ منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذى ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى





ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملايم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لا بسلبه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم بزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذى ذكروه في نفى المثل الافلاطونية فنقول انما يجرى في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما اشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والآخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات وثانيهما قريب من عالم الشهادة ربما يشاهد في النوم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام الصيقلة وهو عالم المثال كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابى في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسط وان المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا علمية في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا بقى هنا كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل الذى ذكروه في نفيها يدل على نفيها مطلقا واذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نقلنا والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شئ وقد تؤخذ لا بشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط شئ ولا شك في وجود القسم الاول خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثانى اعنى الماهية المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسى الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية

قوله وقد تؤخذ لا بشرط شئ الخ هذا المعنى منقسم الى القسمين الاولين لا قسيم لهما كما توهمه البعض منه

والذهنية موجودة فى الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها فى الواقع كيف ووجودها فى الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن وان كانت هى مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها فى الذهن ان يكون لها وجود فى العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هى بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها فى العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة فى علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة فى الاذهان السافلة التى لا محذور فى عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة فى تعريف العلم بالشئ فى الواقع اعم من الصورة المطابقة لذى الصورة وغير المطابقة والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة فى علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كليات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل فى هذا المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اى توجيه كلام الحكماء بما ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قيل فى التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هى ذوات العقول المرتبة والصور القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالى محال لان العلم ولو اجماليا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلى الذى اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظاهر ولا صورته والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود فى تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ابيتم عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات فى ذلك العلم الاجمالى فعلمه





تعالى بذاته منطو على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابدأه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة فى علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالى ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة المنحلة الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ايراد ما قيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثانى السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خبير الخ وحاصل ذلك الجواب انا لا نسلم ان ذلك العلم الاجمالى صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالى البسيط عين الذات وهو كاف فى صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانطواء فلا محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما بدأه البعض لدفع السؤال الثانى من السؤالين السابقين على مذهب الحكماء اقرب من ايراد ما قيل هنا لدفعه وعلى التقديرين فحمل مراده على كون ما قيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد فى برودته من الصيف فى حرارته بقرينة ان ما اورده عليه مبطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ما قيل فى الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففى كلامه دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء كانطواء النواة على الشجر النابت منها والنطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية المرضى عنده واشار اليه فى كتابه المسمى بالزوراء حيث قال المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذاته العلة شأن من شؤنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى آخر ما قال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففى قوله ذا المعقول رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر ( قوله لان ذاته على ما هو عليه ) فى حد ذاته ( من الصفات )

الانتزاعية التى هى عين الذات ( معلومة له تعالى ) يعنى انه تعالى يعلم ذاته
من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ الممكنات ( ومن جملة
تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها ) قد سبق ان
ليس المراد من المبدائية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس
علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدائية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ
يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هذا اعنى المبدأية لكونه نسبة بين الواجب
والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم
بالمبدائية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية الذات العلة مع كل معلول
فى الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم
فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من
الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لا من
حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض
التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسباله فبمجرد تصور ذاته من حيث
الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا
بحيث لو وقعا فى العلم الحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات
وهذا معنى ( قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة ) ذاتية او اعتبارية
فى ذاته وصفته ( قوله كما انا نعلم ذاتنا ) اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم
الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون
الذات دراكا فعالا كما يأتى عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن
علمها بذاتها على ما هى عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا
ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو
حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها
والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة
انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض
ما هى عليه من كونها جوهرا او عرضا وغيرهما فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون
علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا فى ضمن علمها بذاتها ( قوله وذلك )
اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ( ان كون العلم بالعلة هو بعينه
العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته ) اى من غير ان يحصل شئ





من ذات المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة ( مع ان المعلول مباين للعلة )
اى ليس عينها ولا جزءها او صفة حالة فيها لا يخلو عن كدر واختلاط ببطلان
اى ليس بصاف عن البطلان ( لان المعقول من العلم الاجمالى ) منحصر فى ان يكون
العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة وينحل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة
باجزاء ذلك الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليا اى
صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كما صورنا الا فيما كان علما حضوريا
بذات العلة وذوات المعلولات والا لزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات
لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال
قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات
العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة
فانما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اى العلة عين العلم بالمضايف الآخر
اى المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ما قيل باطل اذ لو كان
علم الواجب بذاته علما حضوريا اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام
صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى
الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف
الآخر والكل باطل ولما بطل ما قيل بطل السند المبنى عليه وتضمن ابطاله
نقضا لدليل ما قيل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كما لا يخفى ولم يتعرض
باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مباين
الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب
بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قيل وايضا لا صفة زائدة عندهم
وبهذا البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة
من انه ليس الكلام فى العلة والمعلول بل فى العلم بهما وظهر فساد الجواب عنه
بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مما ينحل اليها العلم بالعلة
اذ لا تسامح فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذ لا دليل على عدم انحلال العلم
الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى
نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم
بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم
الاجمالى الا ان يقال لما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال
كاشتمال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات

بهذا المعنى الاباى يكون العلم بالذات ببعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الا ان العقل ينتزع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدائية فلا تدافع بينهما (قوله باحد المتضايفين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا (قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره) اعلم انه لما كان ذكر ماقيل جوابا عن السؤال الثانى بمنع صدور العلم الاجمالى السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالى عين الذات بناء على ماقيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ماقيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الآخر على ما شرنا اورد ههنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمنى اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسى حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلول الاول واشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالى اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية ازلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلاقا لها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام فى صحة ماقيل ولا فى صحة السند المبنى عليه واما الجواب عن النقض الضمنى فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالى وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل فربما يجعله دليلا معارضا لدليل الشارح فى ابطال ماقيل وربما يجعله سندا لمنع دليله اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان العلة والمعلول من جملة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة





اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علاقة لزوم كذلك كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قوله قلت لو سلم انه كذلك آه) جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال سند الجواب عن النقض الضمنى اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببا للعلم بالمعلول فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدائية مستلزم للعلم بالممكنات اما على الاول فلان المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة فى الذهن ايضا اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعلومين الا يرى انا كثيرا ما نرى النار ايلا ولا يخطر ببالنا معلولها الذى هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثانى فلان العلية والمعلولية متضايفان لا يعقلان الا معا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب واذا لم يجز اخذ احد المتضايفين فى تعريف الآخر اذ العلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعروف كالمدلول ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول فى الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات او بالواسطة اى بواسطة شرط او شروط ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة القائلة بانه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشئ لا يجب ان يكون علما بذلك الشئ كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذى اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لا نسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذى هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منعا للمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة

وفى قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا
ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولى بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى
لانه يستلزم كثرة الصفات التى هى تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم
ولا بقيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات
حقيقية كانت او اعتبارية وهى تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة
للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم
السبب ان كان عين العلم الاجمالى بالممكنات يلزم ماذكرنا وان كان غيره كان الاجمالى
صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله
لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا نريد فى مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب
بالممكنات من غير محذور عندكم ولا يسعكم خلافه فيكون ما منعناه هنا مقدمة
ملتزمة عندكم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمنى فبما اشار اليه بقوله
لانا نريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية
عين العلم الاجمالى بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالى علما حضوريا
بان يكون عين الممكنات فى الوجود الخارجى فيلزم احد الفسادين او حصوليا
فيلزم كثرة الصفات ( قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام ) اى لا يحصل
بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث
الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشئ
كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم
ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فاقيل
بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض
الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فاظنك بما سلمناه
من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة
فله كمثل من يحمل الاشربة ولا يدرى بيت العرش (قوله واعلم انهم ذكروا
الى آخره) تكرار لما سبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على
حديث الانطواء ( قوله ولو صح ماذكروه الى آخره ) زعم بعض الناظرين
كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فينا بان يقال مدار الاستدلال
على اعتبار النسبة التى يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات
ولا مدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجرى
خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ذاته ومغايرته لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين





مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغاير الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون
كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها
متى شاء لا بالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فينا ولا يخفى ما فيه
لان علمنا بغيرنا حصولى وكلامهم فى العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى
بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية
فلو صح ماذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا
الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل
فى الاستدلال اذ ليس حضور احد المتغايرين اللذين لا علية بينهما كحضور المنفعل
عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من البدائية والعلية هذه النسبة التى يتأخر العلم
بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية
عندنا عين الذات ولا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات
وتحصل النسب بعد فيضانها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب
لتلك الاشياء فى مرتبة العلم التفصيلى فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة
فى مرتبة العلم الاجمالى وستعرف تحقيق مرادهم ( قوله ثم انهم ذكروا
الى آخره) عطف على قوله ولو صح ماذكروه الى آخره اى ثم ردعليهم بعد النقض
المذكور نقضان آخران باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم
ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى
فى العلم بالاعيان وعين الصور العلمية فى العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين
الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث توهم
علم الواجب لا الاول فقط كما وهم والكل باطل وثانيهما مع ذلك القول
بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين فى الآخر مع ان احدهما
ليس عين الآخر ولا جزئه ولا صفته وذلك باطل ولو كانا ممكنين مركبين
فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب او كون العلم
باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فان انحلال ذوات الممكنات باطل
ولو جاز الانطواء فى الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات
الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده
على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسى من ان مرادهم
من العلم الحضورى منحصر فى العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه
الشارح من هذه الجهة فى وجوه ابحاثه و يندفع الثانى ايضا بما اسلفنا من ان

للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو ما اتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد الذي ذكرناها او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما سيشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن بل في العلم بمعنى دانش وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته في اجل مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا ويكون ذاته عالما ومعلوما وعلما من غير تكثر اثنينية اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر المعلول الاول ومصدريته اي الجهة التي تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه متحدا علمه في علم المصدرية من غير تعدد وتكثر الا باعتبار والا لم يكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل ما هو في سلسلة المبدأية كليا كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات



قوله في الشريعة الخ لا يتوجه عليه ان القلم حادث في الشريعة فيلزم حدوث علم الواجب بما فيه لامتناع



والاعتبارات صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدأية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية اي كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضوري بالمعلول الاول من حيث مصدريته للمعلول الثاني سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدأية فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدأية ولا شك في اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه في الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكل وعند الحكما بالعقول فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقي المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها والثالثة كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا (قوله فالمخلص لهم ان يلتجئوا الى آخره) يعني اذا بطل ما قيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية ولا ما ابداه بعض المتأخرين فلا مخلص لهم

حضور المعدوم بذاته لان اللازم حدوث العلم التفصيلي ولا بأس به بعد ان كان العلوم التفصيلية عين الموجودات الخارجية من الممكنات نعم لا يسلم اهل الشريعة كون المعلول الاول صادرا بالايجاب والا لزم قدم العالم كما لا يخفى سعد

قوله الرابعة الموجودات الخارجية الخ لا يقال كيف يكون حضور القوى المنطبعة في الاجسام متقدما على حضور الاجسام مع انه مستلزم لوجود الاعراض بدون محلها لانا نقول بان يكون حضور القوة المنطبعة في كل جسم سابق كالافلاك الاول متقدما على حضورا لجسم المسبوق كالفلاك الثاني بناء على ان ايجاد الجسم المسبوق بالاختيار موقوف على التصور الجزئي له ٦

٦ قبل الايجاد لكنه مختل باتحاد الفلك الاول واما جعله الاجسام والجسمانيات حاضرة بذواتها
عند الواجب فبنى على ما فهمه من
كلام الشيخ من ان
المتغيرات والماديات
معلومة له تعالى
بالعلم الحضورى الجزئى
لا بطريق الاحساس
والتخيل بل بطريق
آخر خال عن لزوم
التغير والالة الجسمانية
ولا يخفى انه على هذا
لا حاجة الى انتقاش
المتغيرات والماديات
فى القوى المنطبعة الا
ن يقال لبس الانتقاش
الاحتياج الايجاد
لصحة الايجاد عن
رأى كلى منحصر بل
لتعميم العلم من الضمائر
والظواهر فحينئذ
يندفع الايراد بالفلك
الاول ايضا والحاصل
ان مراتب العلم
التفصيلى عند الحكماء
اربع الاول العقول
مع مافيها من الصور
الثانية النفوس الفلكية
مع ما فيهما من الصور
الثالثة الضمائر العلوية
والسفلية مع ٢

عن السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلتجؤا الى ما قدمنا
من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجى علوما حضورية باعتبار
صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا
بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد مما ذكرناه فى جواب
ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جسيمة اخرى كعدم
جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهى المعلومات والمقدورات او بطلان
البرهان المعتمد عند الكل العمدة فى اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم
باللاشئ المحض او حدوث علم الواجب وكالانطباق على المذهب الاصح
فى العلم من انه صورة لا اضافة او انفعال واما ما ابداه بعض المتأخرين فهو
مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده التخلص
عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور الاول
ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة
بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم فى العلم الاجمالى الثانى
لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لا عن
لزوم حدوث علم الواجب فى النقض الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن النقض
الثانى بلزوم انطواء احد المتباينين على الاخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد
الشارح على الثانى فقط كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما
التجئوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما
الرابع ان تخلص ما قيل ينافى غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من
الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثانى كما انه
لا بد من الالتجاء اليه فى الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا
فان قلت الى آخره فى الموضعين كما اشرنا ثم بتوفيق الله نقول لهم مخلص عن
السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل الشيخ من ان ليس
العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن بل بحصول شبحه ومثاله المخالف له فى الماهية
والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ
وسببا لانكشاف ذلك الشئ على النفس مع تباينهما فى الواقع الا يرى ان الصورة
المرتسمة فى المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر
المرئى على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما فى الماهية والوجود
وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة





ولا مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ما هو التحقيق من ان العلم بالشئ
بحصول نفسه فى الذهن اى المدرك او آلاته لا بحصول مثاله فيه فى علم جميع
المخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته
تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبر واعنها بالمبدائية بسببها يكون
ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما فى الماهية
والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما ان
العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشبح ولما
يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها العلمية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات
الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لا حصوليا
كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء
كما دل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد
المتباينين على الاخر ولا قيام صور المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان
العلم بها علما حضوريا هو عين المعلولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته
تعالى فانه فى علم الواجب الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم
باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فى علمه تعالى لا لاتحادهما بالذات وان لم يكن فى علم
المخلوق وهو العلم الاجمالى الشامل للكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس
الامر فعلى هذا لا حاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم
كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها فى العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى
بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولا غبار فى حديث الانطواء انطواء النواة
على الشجرة ولا فى الجواب المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجمالى المتضمن
لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختارا
فى تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل
مراد بعض الافاضل فيما نقلنا عن رسالته على ذلك الا ان كلامه قاصر عن
افادته فتأمل ( قوله هذا ما رأيناه ذكره فى هذا المقام ) اى فى مقام تحقيق علمه
تعالى بغيره واما الكلام فى علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان
الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير
بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير فى الواحد الحقيقى وعلم النفس بذاتها
لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا
والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشئ يستلزم العلم بكون العالم عالما به والعلم به

٢ مافيها من الصور
الرابعة الظواهر
العلوية والسفلية
من الاجسام مع مافيها
من العوارض
والصفات منه
قوله وبنفس الامر فلا
يرد عليه ما ورد على من
جعل نفس الامر عبارة
عن علم العقل الفعال
من تأخر نفس الامر
عن علم الواجب وسائر
العقول وقوله بالنسبة
الى علم الواجب يعنى
لا يرد ما ورد على
الطوسى من احتياج
الواجب فى علمه الى
بعض الممكنات
والحاصل حسن هذا
التوجيه لا يخفى على
المتأمل كما قال الشاعر
يزيدك وجهه حسنا *
اذا ما زدته نظرا *
منه

يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لماذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع
كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار
تلك الصفة عالما بذاته من حيث هى هى ولو سلم ان العلم نسبة واضافة
محضة فيكفيه التغاير الاعتبارى باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا
الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغاير الاعتبارى
ما يخترعه الوهم كانياب اغوال كما اشار الشيخ بل ما هو متحقق فى نفس الامر
والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى
عالما بذاته فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق
كلام الشارح الى هنا علم الواجب بذاته حضورى وبغيره حصولى عنده
اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة فى علمه
بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضورى فليس مراده
فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته
وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته
علم حضورى هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما
اقتضى العلم الاجمالى بجميع ما سواه وذلك العلم الاجمالى هو الصورة الواحدة
الاجمالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما
بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتى ايراد على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى
الحكماء فى قولهم ان علم الواجب بذاته حضورى والجواب الاول جواب عما
ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثانى جواب
عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا
لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما اثبته
من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهى علم
بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ( قوله فان
قلت علم الواجب ) اى بنفسه كما فى بعض النسخ حضورى عندك وعند الحكماء
والحال ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه فى الواقع
فلو كان الامر فى نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشئ ونفسه واللازم
باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد
بذاته لا يكون الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا
لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمى نعم





لا يتيسر ذلك الجواب للمتكلمين النافين للوجود الذهنى والعلمى ولذا احتاجوا
بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التغاير الاعتبارى كما عرفت فى ايراد
هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى
ان المصنف قصد ردهما بقوله عالم بجميع المعلومات ( قوله والتغاير الاعتبارى )
يعنى ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة
الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم
لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد
فى احد جانبى العالم والمعلوم او فى كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية فى الكل
جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد فى احد
الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد
المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بالذات
ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب يحتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد
مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته فى اعتبار القيد فى احد الجانبين او كليهما وذلك
الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيدا اصلا ( قوله والتعبير بعدم
الغيبة الى آخره ) يعنى وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم ان حضور الشئ
عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور فى العلم
الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم
حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى
هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة
عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لا تغاير فيه لا بالذات
ولا بالاعتبار لا نسبة ايضا ومطابق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى
الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فبهذا
السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور
( قوله قلت عدم الغيبة الى آخره ) تصحيح الجواب الثانى من الجوابين المردودين
بان عدم الغيبة نفى للنسبة التى هى الغيبة لان كون الشئ غائبا عن شئ آخر
نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفى النسبة المتوقف تحققها فى الواقع على
الطرفين قد يتحقق فى الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما
فى قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بابا لهذا الفرس وقد يتحقق
بانتفاء النسبة مع احدهما كما فى قولنا النفس ليست غائبة عن ذاتها وزيد ليس

باب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية وقد يتحقق بانتفائهما معهما كما فى قولنا لا تمكن العنقاء فى جبل من ياقوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول وبانتفاء احدهما اوكليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا تقتضى الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيهما فى التصور لا فى الواقع والكلام هنا فى التغاير فى الواقع ولو استلزم التغاير فى التصور التغاير فى الواقع ولو فى الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقى لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية بدون الطرفين فى الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفى محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نفى الغيبة يستلزم المغايرة فى الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال فى مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لا يعنى اذ للسائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضى المغايرة فى الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لا متقدما موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كان السائل بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشئ عند نفسه الى آخره اشارة الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفى الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجبه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التى لا وجود لها فى الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله فى السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب





(قوله وايضا لا محذور فى ان يكون الى آخره) تصحيح للجواب الاول بان يقال ان اريد ان التغاير الاعتبارى يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتبارى قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هى هى على وصفه الاعتبارى بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد فى الوجود الخارجى مع الذات من حيث هى هى بحيث لا تغاير فى ذلك الوجودين الذات من حيث هى وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هى مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران فى الوجود الخارجى وللاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا لهذا المنع كما اشرنا اختار اعتبار القيد فى جانب العالم والا فبعد اعتبار القيد فى احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من حيث هى هى عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى فى بعضها قطعى البطلان وما قيل لم يختر اعتباره فى جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هى فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الورود بين الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره فى جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد فى جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد فى جانب العالم فى خصوصية العلم بالذات من حيث هى هى لا فى العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هى عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن بقى العلم بالذات من حيث هى من غير اعتبار قيد فى شئ من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبنى على تسليم ان العلم موقوف على التغاير فيمتنع العلم بذاته فى هذه الصورة ولا بأس فى عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هى معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معاول يحصل له تعالى وصف اعتبارى حاصل فى الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبنى على منعها فيكون جوابا من طرف نفسه

على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء (قال المصنف قادر على جميع الممكنات) الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كما فى قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل المجموعى فانه غير متناهى الاحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل اولا واما الواجب الوجود فستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشارة فى كلامه الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما يقع عليه الايجاد الاختيارى ويؤيده ما ذكره البيضاوى فى تفسير الاية المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشى اى من شانه ان يتعلق به المشية لم يحتج الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات واشار البيضاوى هناك الى ان الآية دالة على ان كل شئ مقدور ما دام شيئا ولذا قال فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران انتهى يعنى ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى آن الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه عن الزوال هو تأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لا يقال ليس التأثير فى الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول ليس بقاء ذلك فى تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود فى ان الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لا يقتضى المسبوقية بالعدم كما فى تأثير الذات فى الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات ما دامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقائها (قوله باتفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ما اراده المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق





باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وتابعوهما والجبائية خالفوا فيه كما فى المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين ولو فى القدرة بالمعنى الاعم فبنى على ما هو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيقى لم يصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلول الاول والشارح قادح فيه بان الكل صادر عنه تعالى بشروط فى تحقيق مذهبهم كما سبق وللقدح فيه قال بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (قوله صحة الفعل او الترك) قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعى الخاص اى ان لا يجب للفاعل شئ من جانبى الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى له اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذى هو الامكان الذاتى فى القديم وتمام الامكان الاستعدادى فى الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده ويكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا فى حق الواجب تعالى لكنه ضرورى فى حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار فى عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو الامساك الضرورى فى حقه وان لم يكن ضروريا فى حق الممسكين نعم اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا فى حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا فى فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لا من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعتبر فى القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولامر خارج ضرورى له لا انتفاء مطلق الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضرورى له والا لم يصدق التعريف على اختيار

الواجب تعالى او وجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق
ارادته ايضا ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من
امسكوه بطلب نفسه فى ترك قتله ولا على اختيار الواجب فى ايجاد الاصلح
كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق
العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم
والتنازع بيننا و بينهم فى انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد
بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب فى ايجاد العلم بالنتيجة
بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا
وعبارة الترك شاملة للكل لما سبق فى بحث النظر من ان ترك الشئ قد يكون
بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره) الضمير عائد الى
مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل فى التعريف الاول ولك ان تقول هو
عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فالمعنى لكن
قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه
بحيث يصدق فى حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة
بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال فى شرح
المواقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض
والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما
فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا
بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة و يفعل وعند عدم
تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه
بين الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى
الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا فى افعاله تعالى
ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة فى لوازمها الطبيعية
كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق والجسم فى التحيز وكذا كل طبيعة
فى عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل
وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها باقتضاء
ذواتها بلا توسط مشية اذ لا شعور ولا مشية لها فاتوا بهذا التعريف واحتاجوا





الى زيادة المشية فلو لم يقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبايع قادرة فى لوازمها
وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل
بالترديد على ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع للوجوب الذاتى ليندرج
فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل
او لامر خارج ضرورى له او غير ضرورى فمرادهم من هذا التعريف كون الفاعل
بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل و يترتب فعله وعدم فعله على
مشيته وجودا وعدما سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضرورى له
كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لا لذات الفاعل
ولا لامر خارج ضرورى فيخرج ايجاب الطبايع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب
ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح فى حاشية
التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية
لعدم كفاية الذات فى الايجاد وسائر ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا
صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هى زائدة ايضا لزم الدور
او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة
التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا فبطل الشرطية الثانية فى حقه تعالى
بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب العباد افعالهم لامر خارج
ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على
مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية فى افعال
العباد فبقى فى التعريف ايجاب الواجب تعالى فى فعله او عدم فعله على مذهب
الحكماء وايجاب العباد فى احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك لتوسط المشية فى الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما
ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج
ضرورى وهو الذى اثبته الحكماء للواجب تعالى وثانيهما ما لا يكون
واجبا لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى وان وجب لامر خارج غير ضرورى
وهو الذى اثبته المتكلمون له تعالى وللاشارة الى ان القسم الثانى ليس فيه ضرورة
للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة
للفاعل فى ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا
البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان حملت الشرطيتان فى التعريف على الاتفاقيتين
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى فى شئ من جانبى الفعل وعدم الفعل لان

قوله وايضا لما احتاجوا
الى آخره وايضا
لم يصح ما اشار اليه
المصنف فى المواقف
من ان الحكماء
المخالفون لنا فى شمول
القدرة بالمعنى الاعم
بناء على قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا
الواحد اذ غاية الامر
الامتناع الذاتى
لصدور المتعدد
عنه سعد

احدى الشرطيتين لا تصدق فى حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية
خاصة لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى
كما تقرر فى محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين فى حقه تعالى بالنسبة الى
المستعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد التام
عندهم وان حملناه على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس
العبد كلما شاء فعل وان حملناه على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبايع
افعالها اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة
الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لو شاءت النار ان تفعل حرارتها واراد
الواجب تعالى فعلها اياها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب
تعالى عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما
هو المناسب لكون كلمة ان للاهمال والمهملة فى قوة الجزئية ونمنع صدق
التعريف حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة فى
التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال ايجاب الطبايع خارج
بقيد الفاعل اذ ما لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا متنازع
فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسى بما نقل
عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم فاتفاق
المتكلمين معهم فى هذا المعنى الاعم مبنى على اطلاقهم الفاعل على الموجب
والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ
ليست الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه
الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد القسم
الخاص المقابل للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام
الخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير
الراجع الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع
ومقدم الاخرى دائم اللاوقوع فى حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان
الشرطيتين فى كلامه لزوميتان كليتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات
العلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين فى المعنى الاعم المشترك على كل حال
ولو خرج ايجاب الطبايع بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغى ان يحقق معنيا
القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم فى سلك الاعتبار ( قوله وصدق
الشرطية الى آخره ) دفع توهم نشأ من قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا
لا يصدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق

قوله غير متنافيين الى آخره فيه رد لما زعمه الكابتى من ان بين كل شيئين حتى النقيضين لزوما جزئيا ببرهان من الشكل الثالث بان يقال كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق النقيضان تحقق الاخر ينتج انه قد يكون اذ تحقق احد النقيضين تحقق الاخر وانت خبير بما فيه لانه ان قيد التالى فيهما بقيد فى ضمنهما فاللازم هو انه قد يكون اذا تحقق احد النقيضين فى ضمن مجموعهما تحقق الاخر فى ضمن مجموعهما ايضا باعتبار ولا تقريب لان النقيضين شيئان افترا قهما كما انهما شيئان باعتبار اجتماعهما فلا يثبت المدعى وان قيد بقيد وحده اى منفردا عن الاخر فالمقدمتان كاذبتان وان لم يقيد بقيد اصلا فان اريد بهما انهما





التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا فى حقه
تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر فى التعريف لان عطف احدى الشرطيتين
على الاخرى بالواو الواصلة لا باو الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية
اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما فى قولنا
ان كان زيد حمارا كان ناهقا ويكذب احدهما كما فى قولنا ان كان حمارا كان
حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر فى محله
( قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره ) جواب عما اورده المتكلمون على
الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى فى افعاله مع القول باختياره تعالى
متناقض لان الايجاب ينافى الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه
عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذى هو المشية والعلم بضرر الترك لا للذات
الفاعل فغاية ما لزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينافى
الاختيار الا يرى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذى هو العلم بضرر الترك فى
مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللاشارة الى انتفاء الوجوب الذاتى فى ايجاب
الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال
الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا
كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية
ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنين عند الاغماض ليست حركة
طبيعية لهما الا ان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى
حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند
قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة وتحقيق
كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون المغمض عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل
مراده على ان تعلق الارادة بالاغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر
الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد
اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضرورى للشخص العاقل وليس
هو مختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للاغماض لامر خارج ضرورى له
فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح
وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد فى مثال الابرة لان الاغماض ممكن
الانفكاك عن ذات المغمض لان ما يوجبه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له
ليس شئ منهما عن ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتيج الى قولهم ما دام عاقلا

صادقتان مطلقا سواء كان التالى متحققا فى ضمن المقيد الاول او فى ضمن المقيد الثانى وكذلك هما كاذبتان وان اريد انهما صادقتان فيما اذا تحقق التالى فى ضمن المقيد الاول فقط فيؤل النتيجة الى نتيجة الاول فلا تقريب ايضا بخلاف ما اذا لم يكن المقدم والتالى متنافيين لان مجامعة التالى مع المقدم يكون من الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم فهو بشرط ذلك الاجتماع يستلزم التالى فقد ظهر دليل آخر على ما ذكرناه فى الاصل ١٢

بخلاف الجود والفيض الذى هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك
عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة
زائدة لاحقيقية ولااعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والالم يكن ذات الواجب
علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد المعلول
لازما لذات الواجب بلا توسط شئ اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية
زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للذات لازم له ايضا
فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكل الى الايجاب الذاتى
بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة
العظيمة لازمة لهم وان تستروا بعبارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام
من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشئ بكسب الاشعرى
واللايق بالضاربين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار
الحكماء وكسب الاشعرى فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير فى قوله
وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما فى مثال الابرة
والقتل فعدم المنافاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان
عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان عين الذات او لازمه
فان مآله الى محض الايجاب الذاتى المنافى للاختيار كما اشار اليه الامام الرازى
ولا يندفع بما ذكره الطوسى بما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف
على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار فى الاحسان لامكان
انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا ( قوله فلا يمكن ان يكون علمه ) اى علمه
بضرر الترك عين ذاته لازائدة على ذاته كالمفيض والجواد المحسن
فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ
الى مرتبة الامتناع الذاتى لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين
الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر
الى آخره ) اى اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند
الحكماء فنقول مدعى المص من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت
بادلة ثلثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات
اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض
باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر
شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها





وهم فرق عديدة كما فى المواقف وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض
لدليل اصل العلم فى مبحث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه آنفا واما للاكتفاء
بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على
قادرية العلة اذ الايجاب يقتضى القدم انتهى فمختل من وجوه اما اولا فلان
اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام فى اثبات القدرة
بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها
واما ثانيا فلان الثبوت فى ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين
لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمنى فى رد المنكر
يكفى فى اصل العلم ايضا والا فلا يكفى فى اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل
القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير
واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ غاية
ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى
ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار
فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على اصل القدرة بهذا
المعنى بما اشار اليه المصنف فى المواقف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا
فى افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط
حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى تلك الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب
اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز
ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه
الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة
الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنتفى ببطلان مطلق التسلسل هو
توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسى
فى التجريد حيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب والواسطة غير معقولة
من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا
يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون
حادثا بل قديما فقد رده الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق
حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها
ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ يجوز ان يكون تلك الواسطة
جوهرا مجردا قديما ولذا قال المصنف فى المواقف هذا الاستدلال انما يتم
باحد الطريقين الاول حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام

حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثانى ان يبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولا مخلص هنا الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا فى نفى تلك الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولا ثم الالزام فلابد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف ( قوله لان المقتضى للقدرة هو الذات ) اوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل كذا فى المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص وان المعدوم لامادة له ولاصورة خلافا للمعتزلة فى الاول والحكماء فى الثانى فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به بناء على الثانى ان يقال يجوز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ما تعده من الممكنات على السواء كبرودة النار وايجاد ماسوى الممتنع بالذات وقيل لايتم الدليل بهذا القدر بل لابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كايجاد البرودة فى النار وليس بشئ لانه مندرج فى استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصورة اعم من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لايتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا امتنع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ماقيل لم لايجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف فى امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتميز المعدومات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه[٧] ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فممنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى

قوله ولا مخلص الخ وما اشار اليه الشريف المحقق من ان لاثبات حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مسلكين مسلك الامكان الشامل لحدوث الكل جسما كان اوجوهرا مجردا ومسلك خاص بحدوث الاجسام مع نفى المجردات وبكل من المسلكين يتم اثبات اصل القدرة ههنا لايجرى فى كلام الشارح ههنا فانه لم يثبت الحدوث بشئ من المسلكين بل بابطال مطلق التسلسل فقط وانما يجرى فى كلام المصنف فى المواقف حيث اثبت حدوث الكل بكل من المسلكين قبل مبحث الالهيات ثم اثبت فيها اصل القدرة وشمولها على ان الشارح ليس ممن اقام دليلا على امتناع المجردات فلا يجرى المسلك الثانى هنا واما المسلك الاول فلا يجرى لا هنا ولا فى المواقف لانه موقوف على كون الواجب قادرا مختارا فلو بين اصل القدرة به كان دورا كما لايخفى عه

[٧] ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاعم فمسلم وغير مفيد صح





الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم بناء على ان الخصم ممن وافقنا فى نفى الواسطة المذكورة فالقدرة التى اقتضتها الذات لاتكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته فى البعض الخ الثانى ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتى انما يصحح امكان ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هى المقدورية بالمعنى الاعم الثالث انه لو كان الامكان الذاتى مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس فى القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لايكون الصفات من جملة الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما فى قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وما قيل فى دفعه ان المراد بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الوقوعى الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات فى موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المنافاة الظاهرية فاسد فى نفسه لانه مستلزم لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية ايجاده الآتى حال العدم اذ الممكن الخاص الخالص عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالى لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع ان العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتى مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحادث آن الحدوث مقدور فى ذلك الآن كما ان وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور فى ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقى فى كل آن من آنات بقائه مقدور فى ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوى ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتى فان قلت لاشبهة فى ان ايجاد الممكن افادة الوجود بازالة العدم والاعدام للممكن عدم افادة الوجود فى الزمان الثانى للوجود لا افادة

قوله بناء على ان الخصم الى آخره لايخفى ان الخصم فى اصل القدرة هو الحكماء واما الخصم فى شمول القدرة هنا ففرق عديدة من جملتها المنجمون القائلون بان فاعل الحوادث فى عالمنا هذا هو الكواكب لا الواجب تعالى فالظاهر انهم اثبتوا تلك الواسطة وهى الكواكب وان لم يثبت اياها النظام وابو القاسم وتابعوهما والجبائية من المعتزلة الا ان يقال المنجمون قائلون بحدوث العالم ولذا لم يجعلهم المصنف من المخالفين فى اصل القدرة بل من المخالفين فى شمولها وفيه انه جعل الفلاسفة منهم ايضا بناء على قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد فالظاهر ان المنجمين كذلك كما لايخفى عه

الوجود للموجود ولازالة الوجود الحاصل فى الزمان الاول لانهما محالان
فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالى قلت نعم لكنهم قصدوا
بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتى ان تعلق القدرة بشرط الامكان
الاستقبالى متحقق فى جميع مواد الامكان الذاتى مادامت ممكنات ذاتية ليظهر
رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد
ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة وان اراد انه مصحح
لمقدورية البعض فلابد من التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل
وباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا فى هذا الدليل والجواب ان
لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان المذكور فى ضمن
قوله قادر على جميع الممكنات ولاشك فى اشتراكه بين الكل مع انه يصرح
باشتراكه عقيب هذا الدليل فى صدر الدليل الثانى بلا فصل ليكون وحده
دليلا للملازمة التى فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففى كلامه هنا انجرار لطيف
واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فسهو من قلم الناسخ لانها
توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ماقيل ان المقدورية بمعنى صحة
الصدور صفة اعتبارية لاتحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان
بعض الاعتباريات يترتب على البعض الاخر كالمؤثرية والمتأثرية المتضايفين
المترتبين على نفس التأثير الذى هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية
بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة مع الامكان الذاتى مستغنية
عن المصحح فلاشبهة فى ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج
الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل
آخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح
بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التى لايتصور فوقها مرتبة اخرى
كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة
بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتى الشامل لما عدا الوجوب والامتناع
الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشئ مقدور له تعالى
لانه ممكن فى ذاته كان دليلا لميا (قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض الى آخره) تقرير
الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل
من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت
قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة
فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا





فى وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتى وهو مشترك
بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المقتضى والمصحح وارتفع الموانع يلزم
ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر فى الازل وفيما
لايزال على ايجادها فى الازل وفيما لايزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار بل
بمعنى انه تعالى قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فيما لايزال سواء كان زمان
القدرة مقارنا لزمان الوجود كما فى القدرة فى حالتى الحدوث والبقاء او متقدما عليه تعلق
بناء على ان الامكان الذاتى الازلى الابدى اعم من الامكان الاستقبالى او متأخرا عنه
ان امكن اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجه على هذا
الدليل وامثاله انه قياس فقهى لايفيد اليقين لما اسلفنا من ان الحكم بحكم البعض
على البعض الاخر قطعى فيما كان اشتراك العلة قطعيا كالقياس الفقهى
بعلة منصوصة (قوله ولان الامكان مشترك الى آخره) دليل اخر بان يقال لاشك
ان الامكان الذاتى مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير
اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا
عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد ما اوجده الواجب او جوب انتهاء سلسلة الممكنات
اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه
ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم
يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة
لا اثبات شمول الارادة والايجاد بالفعل ولا يتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا
على موجده ولا يكون قادرا عليه لمانع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض
المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على
بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات فكذا هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ماقيل
يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا فى البعض وموجبا فى البعض اذ كما ان الدليل
الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون
العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل
اصل القدرة كما عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه
حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا فى شئ منها اذ الصادر عن الفاعل
الموجب القديم لايكون الا قديما واما ماقيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار الخ اختياره فى جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد اختياره
فى الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا فى البعض وموجبا فى البعض الاخر

ثم يصدر عن ذلك البعض الاخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافى حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لا من العالم فقطعى الفساد لان صدور البعض الاخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا او جسما قائما بذاته كما لا يخفى ( قوله ولان العجز عن البعض الى آخره ) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته فى البعض ثبت قدرته فى الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة الى ما تركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشئ لان التطويل ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتى المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل لزم العجز عن البعض وهو محال فى حقه تعالى وهو ايضا مبنى على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الابتناء على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان آخران ( قوله مع ان النصوص الى آخره ) يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لا دليلا برأسه لما يأتى وما قيل الفرق بين التأييد والاثبات فى هذا الباب تحكم فمدفوع بان ليس معنى تأييد الدليل العقلى بالسمعى ان الدليل العقلى انما يفيد العلم القطعى بالدليل السمعى والا لم يكن العقلى دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعى متفاوتة والدليل العقلى بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعى يفيد مرتبة اخرى فوقها وانقداح الدليل السمعى هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت





المصادرة بما افاده الدليل العقلى اذ غاية ما لزم ان يتوقف العلم القطعى بمرتبة عالية على العلم القطعى بمرتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور فى توقف اكتساب كنه الشئ على العلم به برسمه فالدليل السمعى يصلح مؤيدا لا دليلا برأسه ولذا صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمينان ( قوله كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير ) اذ القدرة فى هذه الآية وغيرها من الآيات والاحاديث هى بمعنى صحة الفعل والترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة المجامعة للايجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الموجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة فى الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع المليين فلو فرضنا ان الشئ فى الآية بمفهومه يعم الصفات القديمة فهى مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت فى الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لا يقدح فى كون الدلالة على حكم الباقى قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل عن سواء السبيل ولم يدر ما يلزم على تقدير حمل القدرة على ما يجامع الايجاب واما من قال فى دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافى الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافى صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو واضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور او التسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضرورى لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب

عنداولى الالباب وبهذا البيان ثبت العلم القطعى ببطلان احتمال الواسطة السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات واتضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما ما يأتى منه من الايراد فمتزلزل الاوتاد (قوله قيل الاولى فى هذا المطلب) معارضة للمدعاه الضمنى المستفاد مما فعله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة فى اثبات العقايد وما قيل ان الدليل السمعى انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فانه بعد ما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى تعالى عالما قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او عدم مانع عنه ومجرد وجود المقتضى والمصحح لا يكفى بدون وجود شرط او عدم مانع (اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على قياس ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الآية وكذا قال فى اصل العلم وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال فى شمول العلم اما سمعا فمثل ( قوله تعالى والله بكل شىء عليم عالم الغيب والشهادة ) الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية فى شمول العلم والقدرة لا فى اصلهما والشارح المحقق لم يلتفت الى ما اورده على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كما زعمه الحكماء او بتميز المعدومات او بلزوم القبح والحسن او بوجوده العينى لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض





عليه فى دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمعى فيما سبق فى كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذى حكم العلامة التفتازانى بكونه مكابرة (قوله اذا وفرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره اصلا كايجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر لكفى فى صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفى العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة فى صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع ما يصح ان يعلم (قوله لكن اثبات الارسال الى آخره ) يعنى ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم فى الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية فى الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا يدلان على ثبوت مدلولهما فى الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث الينا لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم سوى خبر النبى بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدقه فى ذلك الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم فى الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصر فى انتظام قياس فى ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما بينوها فى المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبى صادقا فى دعواه لكن المقدم حق فكذا التالى ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر المفيدة للعموم اعنى اضافة الطريق الذى هو عبارة

العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب
تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك
المعجزات ولو كان منكرا للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف
كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل فى الواقع فالاعتقاد المنافى له
ولامثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه
جهلا مركبا غير ثابت ما لا كما قالوا ينزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة
لا كسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد خلاف
ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلى اى الاحتمال العقلى لخلاف ما
اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب
الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان
لهذا النبى ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا
نستدل بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن
الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز
ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على
اثبات نفى تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة
قبل ذلك الاثبات وذلك قطعى الفساد ايضا واما ثانيا فلو فرضنا التوقف على
اثبات الشمول فى الجملة فيكفيه شمولها للعنصريات التى تقع المعجزات فيها وشق
القمر معجزة خاصة يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات
على انه يكفى شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات
والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد
ابدا وكالعوالم التى اثبتها المتألهون والصوفية وكالعوالم الواردة فى الاثر لاسيما ما فى
النشأة الآخرة التى ما فى هذه النشأة كنقطة موهومة فى جنبها كيفا وكما بل لا نسبة
بينهما اصلا واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على
اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونه
فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب الحكماء الى
وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب واما رابعا فلو فرضنا التوقف
على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة
فى اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لا فى اثباته
بها عند غير المشاهدين فى الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفى فيه تواتر





اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام فى الثانى لا فى
الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين
لم يثبت عندهم الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام
حفظ عقايد المسلمين ببيان ما خفى منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة
لا اثبات تلك العقايد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا محذور
فى اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم
البعث والارسال بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض
من علم الكلام هو اثبات العقايد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المص
فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة
نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح
لا دليل لنا اى لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك
البعض اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا يذهب
اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعتزلة يأبى حمل مراده على ذلك لان
المعتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك
الاحوال لا ان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهو ظاهر واما خامسا فلانك قد عرفت
ان المعتزلة جوزوا كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا
على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على
انها فعل الواجب تعالى او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل
وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة فى ان خلقه تعالى
العلم القطعى بشئ مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معد والا فلهم ان يستدلوا
على وجود الدليل بلزوم المفاسد التى ذكرناها على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما
ذكرنا اتضح ان المراد من الجواب الذى حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن
اصله فافهم (قال المصنف مريد لجميع الكائنات) اى الحادثات اذ لا صارف لاسم
الفاعل ههنا عما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى
صحيحة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلى وان لم يكن
صارف ايضا فى المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم
مقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتى نعم هنا
صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه فى الماضى والحال
ومجاز فى المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء

اذالمرادهنا الحادثات فى احد الازمنة الثلثة والدليل القاطع الدال على ثبوت
اصل الارادة ماثبت بحدوث العالم مع نفى الواسطة المذكورة من كونه تعالى
فاعلا مختارا وماشاع فى كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه
تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هوشيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه
تعالى خالقالكل شئ ( قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدره ) قال فى شرح
المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى
مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت
من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما
للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى ارادته تعالى
فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهوشان سائر الصفات
الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لابمحل وعند الكرامية صفة
حادثة قائمة بالذات وعندضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هى كون
الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هوالعلم بالنظام الاكمل وعند الكعبى
ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم
بمافى الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة ردلضرار وقولهم مغايرة
للعلم رد للفلاسفة والكعبى ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد
للكرامية والجبائية والنجار بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجى كالحادث
فلايكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبى
فى ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هوالكلام اللفظى الحادث
فعلى هذا تعرضهم بمغايرتهما للقدرة لدفع توهم احتمال كونهاعين القدرة
وان لم يذهب اليه احد اذالكل متفقون فى ان مجرد القدرة غير كافية فى الايجاد
بل لابد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة
ممايغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقدظهر ان تعرضهم
بمغايرتها للعلم والقدرة فى هذا المقام مع عدم تعرضهم بهما فى تعريف الارادة
حيث قالواهى صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام
مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هوالوقوع فى نفس الامر
لاالوجود الخارجى اذقد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين
وليس شئ من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين

قوله والمريد ينظر الى الطرف الخ اى سواء لاحظ الطرف الاخر كما فى ارادة الفاعل المختار اولم يلاحظ كما فى ارادة الفاعل الموجب اذلولا هذا التعميم لم ينطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كمالا يخفى ١٢

قوله رد للفلاسفة ولك ان ترد هم بقيد الصفة اذ المراد الصفة الحقيقية ١٢





لايرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا ( قوله قالوا
نسبة الضدين الى القدرة الخ ) هذاهودليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة
المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل
سواء فلابدمن مخصص به يصح كونه فاعلا لشئ معين ولايكون ذلك المخصص
امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب
الى امر منفصل فى فاعليته قطعى البطلان فلابد ان يكون ذلك المخصص
صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحيوة الغير المتعلقة بشئ
من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلاتصلح
لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابدان تكون تلك الصفة مماتتعلق
بالممكنات وليست صفة القدرة لانهاوان كانت صفة ذات تعلق الاانها تتعلق
بالضدين والاوقات معالان مايفيده تعلق القدرة هوصحة الصدور عنه تعالى
وجميع الممكنات مشتركة فى هذه الصحة اذكما صح صدور هذا الضد ككون الجسم
المعين ابيض فى هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود فى ذلك الوقت
وكما صح صدور كل من الضدين فى هذا الوقت صح صدوره فى كل وقت من الاوقات
الاخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات فى بعض الاوقات
دون بعض ايضا بل لابدان يكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين
دون الاخر وفى وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذلا يصح تعلقها
بالضدين فى وقت واحد والالتحقق الضدان او يتخلف احد المرادين عن الارادة
والاول باطل ضرورة والثانى باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة
الضدين فى وقت واحد لكونها ارادة محال لاتصدر عن ذى شعور وبالجملة
لابد فى الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارا لاموجبا ولابد بعدها
من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا فى وجود الممكن اذلولا الارادة
لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذلا يمكن
الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا
مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفى الاحتياج
الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة
والارادة كالعلم والحيوة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذلولا الارادة انتفى
التأثر والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارح
ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لايقال يفهم تلك المغايرة

مماذكروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصورى دون التصديقى المختص بجانب الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقى بخلاف الواقع جهل مستحيل فى حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقى كما ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا الى نفى كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا فى المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم التصورى لا للعلم التصديقى فالعلم التصديقى بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم التصورى فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقى بالوقوع على العلم التصورى به وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة فى التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم فى العلم الانفعالى لا فى الفعلى وعلم الواجب فعلى لا انفعالى فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة فى التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البديهة فى محل النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما اولا فلانه تعالى موجب فى علمه قطعا لا مختار فيه وعلمه التصورى شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقى مختص بالواقع فلا بد فى الموجب من مخصص يخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع فى نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقى بخلاف الواقع وذلك الوقوع المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما فى العلم التصديقى بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما فى علمه بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما فى العلم التصديقى بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما التعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصورى بوقوع احدهما اما ازلا وابدا كما فى علمه التصديقى بعدم الممكن الذى لا وجود له ازلا وابدا او فى احد الازمنة كما فى علمه التصديقى بوجود الحوادث فى بعض الاوقات وبعدمها فى البعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفى الواسطة السابقة





واما الثانى فلانهم فسروا العلم الفعلى بما يكون متقدما على الوقوع وسببا له سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما فى تصورنا السرير قبل بنائه او لم يكن منفعلا بقبولها كما فى علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالى بما يكون متأخرا عن الوقوع مسببا عنه كما فى حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه فنحن نختار فى علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا للبعض الاخر بالوقوع ولذا ذهب محققو المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخارزمى صاحب الكشاف وتبعهم الطوسى الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعى وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعى لا ينافى الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب فى تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضرورى للفاعل وهو ينافى الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للايجاب وان لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز امتناع قدم العالم عندهم فلا يتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لامكان تعلقها بالضد الاخر بدل الضد الواقع وما اورد الشريف من ان التعلق الازلى ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الاخر بدل تعلقها بالضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها وهو محال فمدفوع بان اللازم على الثانى جواز تجدد التعلق وحدوثه لا جواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور فى الثانى لا فى الاول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص اذ لك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلى لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى

المجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقي هنا كلام ينبغي ايراده هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل ولا مخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والا فالفرق بين الفاعل الموجب والمختار الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطنبنا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اولا فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا ذهب الاشعري الى صحة الايجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئي ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون

قوله فبطلان اللازم في الفاعل المختار الخ للقائل ان يقول ترجيح المرجوح مستحيل في حق الواجب الحكيم وان جاز في حق غيره من افراد الفاعل بالاختيار فالتعويل على الجواب الثاني منه





على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا نقول صدر الآيات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الاخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى مخصص آخر وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجوده الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها تتعلق بجانب معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدحي عطشان وطريقي هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها بالضد الاخر او في الوقت الاخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادث بدون المرجح والمخصص وقد يجاب باختيار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات محضة كالملازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجري فيها كل من برهاني التضايف والتطبيق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا في الايجاد ولا في الاعداد (قوله وهي قديمة) هذا من تتمة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى

الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة ظاهر البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم لقدم المراد كما اهتدى الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذ لو كانت حادثة الى آخره) يعنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيجئ من المصنف فى قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات فى الايجاد فلا بد فى ايجادها من ارادة اخرى يتعلقها او من غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام (قوله وهى شاملة لجميع الى آخره) شروع فى الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد لكل ما يوجد فى الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل فى البعض الحادث الذى هو العالم بالاختيار لا بالايجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففى هذا العطف فائدتان احديهما كونه تعالى فاعلا بالفعل فى البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجدا للبواقى ايضا بالاختيار لوجود المقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ الا ترى ان المعتزلة اعالم يجعلوا افعال العباد من شمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى و بعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل واما الملازمة فلان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان اندفع امران الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع





الكائنات لان الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من قول المصنف لا خالق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمعية فيتجه عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال بالمعجزة ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول الارادة والايجاد الثانى ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار فى الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثانى ومفيد ههنا ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالقا للكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه شارح المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فاظنك فيما اذا حمل على معنى القدرة التى لا تستلزم الايجاد بالفعل (قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما فى الدليل الثالث للمعتزلة فالعقايد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة فى المعصية كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عمن من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصى التروك دواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل والترك وعدم خلق الايمان والطاعات فى المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل ( قوله خلافا للمعتزلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصى بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى

يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان
والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب
وقوع الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا فى ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب
وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثانى ولذا اورد
عليهم ان الكفر والمعاصى اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة
فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه
لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض
وما قالوا فى دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة
واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة فى الشناعة
فى عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم دخول من اكثرهم
لمصالح اخر ( قوله اذ الارادة مدلول الامر ) كما ذهب اليه الكعبى من ان ارادة
الواجب لفعل غيره الامر به اولازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على
ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اى كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهى مدلول
الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها
والا لبطل تلك الكلية كما قالوا فى دلالة لام الاستغراق فى الحمد على اختصاصه
بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما فتى تحقق الامر فى مادة
تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة فى مادة تحقق الامر فيها عندهم
وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر
فى مادة لم يتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول
مرادهم او لازمة له وجودا وعدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على
ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على
الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اوردوا من
ان الصواب نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء
الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة او
لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع فى عبارة ابن الحاجب
حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه
وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا
يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما
للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية





توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومشية تفويضية لا توجب
وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد
والقسم الثانى بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فاتجه
عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز
ان تتعلق بافعال العباد المشية التى سموها مشية قسر والجاء ويؤل اليه ما سيذكره
الشارح من تقسيم الامر الى امر تكوينى وامر تشريعى تدوينى فرجع هذا النزاع
الى النزاع فى مسئلة خلق الاعمال ( قوله لان الرضاء بما يريد الله آه ) الظاهر ان
كلمة ما مصدرية اى بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف العائد على ان تكون
عبارة عن الخلق والايجاد او عن المخلوق الموجود فى العدول عما فى الكتب من
قولهم لان الرضاء بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة
عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف فى شرح المواقف حيث قال اعلم
ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه
فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها
واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلى بما ينبغى ان يكون
عليه الوجود حتى تكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية التى هى مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جملتها على
احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العينى باسبابها
على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثانى
اشارة الى ما ذكره التفتازانى فى شرح العقايد النسفية من ان القضاء بمعنى
الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة او عن
تعلق التكوين عند مثبتيه وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا
المقضى من حيث الايجاد كما يأتى فى المحصول الاتى لكن الملايم لظاهر جوابهم
الاتى احد الاولين ( قوله والرضاء بالكفر كفر ) اشارة الى دليل بطلان
التالى وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة
رضاؤهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم
وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة
كانت بقضاء الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما
بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره

مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف فى بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى فى الابطال ( قوله والرضاء هو الارادة ) لا يخفى ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له كما فى شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ما ذكروه فى الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصى فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصى ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون فى مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم فى عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه

( قوله والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك الى آخره ) قد تحيروا فى انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هى ان لهم مطلبين احدهما ان ايمان الكافر وطاعات العاصى مرادة له تعالى وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصى ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل فى شانه تعالى واستدلوا على الثانى بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه اولا ولا سفه اذ قد حصل له فائدة الاختبار اطاع اولا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة فى الفعل فى كلتا الصورتين والارادة بدون الامر فى العصيان فى الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايراد او جوابا لان ايمان الكافر وطاعات العاصى ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول فى صورة الاعتذار فعل العبد مأمور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فههنا امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة فى هذا الجواب هو الامر المعدوم اعنى الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين احدهما ان انفكاك شئ عن شئ عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه





المنفك كانفكاك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لا انفكاك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهى ارادة العصيان فمن قال انه فى هذا المعنى تكلف انخدع بسياق كلام الشارح الثانى ان وجود الامر بدون الارادة فى الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثانى فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثانى على ان الارادة تستلزم الامر واذا انتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد فى الجواب عنه من القدح فيما بنى له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انتفاء اللازم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلا بد فى الجواب عن الدليل الثانى من القدح فى استلزام الارادة للامر وفى الجواب عن الدليل الاول من القدح فى استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب انا لا نسلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لا نسلم ان كل ارادة هى مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليه امر لا صراحة ولا التزاما فقد ظهر امران احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة انما يلائم نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساده وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول فى مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال فى كلام الشارح وانما الاشكال فى كلام الناظرين فى المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين فى ان الآمر والناهى يريد بكلامه دلالة على معناه وفى ان فى الامر ارادة ظاهرية هى مدار التكليف وفى النهى عدم الارادة فى الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع فى ان هناك ارادة او عدمها فى الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما ولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة

صيغ عموم استعملت فى معانيها ويمنع الاستعمال بدون ارادة المعانى وكذا الكلام فى صيغ النواهى وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان فى التكاليف للابتلاء والطلب اعم من الارادة (قوله كامر المختبر لغلامه) هل يطيعه اولا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا فى المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا فى سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار فى صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار فى هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب فى الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم (قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره) قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى عتاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر فائدة كما فى شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية فى حصول المأمور به وانما المدخل لصدور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل فى الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقى اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده فى الخارج لما ذكرتم لانا نقول لا بد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محققة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صورى لا حقيقى فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الآمر قرينة المأمور على ان حصول المأمور به ليس بمراد له اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب قرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد ربما يؤدى الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة فى امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة (قوله وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء) حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة





كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى وما قال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشىء اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين ان للرضاء بتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول المحصول انا لا نسلم ان الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى المنكر لان الرضاء يتعلق بايجاده او بالمقضى من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء بالاول الرضاء بالثانى الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا فى العذاب لصالح الغير مما لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون ايجادها حكمنا بقبح الاتصاف لا بقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالحق ما ذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث بان الاطاعة الى آخره) قال الآمدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا فى شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا باى ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين والا لم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال اوامره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على

العرف الدال بظاهره على خلاف ذلك (قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ يأباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايرادا على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفى كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا فى مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع فى هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا فى سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان فى العبد فى وقت واحد فالواو فى قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا والواو فى قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاهمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهملة فى قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عصيانا فى هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا فى الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما ترضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد فى المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا فى المخالفة لو علم ان رضاء السيد فى المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا نقول





على هذا ابطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا فى الظاهر ومطيعا فى الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقى هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الامر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاءه فى المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا فى الواقع والامر الصريحى امرا صوريا فى الواقع والاطاعة والعصيان فى الواقع فى موافقة الامر الحقيقى ومخالفته لا فى موافقة الامر الصورى ومخالفته فالعبد العالم مطيع فى الواقع لا عاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه العصيان عند السلطان ولا يتوقف على العصيان فى الواقع فلا اشكال (قوله ويمكن ان يقال الامر امران الى اخره) جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الى اخره بان يقال (الامر امر ان امر تكوينى) يحصل به التكوين والايجاد (يلزم منه وقوع المأمور به) بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور هو الشئ الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولا شئ من الممكنات بما هو مختار فى وجود نفسه ولذا لم يكن مدار الثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يختص بافعال العباد بل (يعم سائر الكائنات وامر تشريعى) يوضع به الشرع والتكاليف وتدوينى يدون احكامه فى كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفى لا يلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعنى لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثانى فى كفر الكافر ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس فى ايمان الكافر وطاعة العاصى (فالطاعة) الاختيارية التى يترتب عليها الثواب (هو الاتيان بما وافق الامر) الثانى التشريعى والرضاء اى رضاء الآمر تركه الاعتراض (يترتب عليه) اى على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية على الفعل المعلل وليس الضمير عائدا الى الامر الثانى كما زعم لوجوه الاول لا معنى لترتب الرضاء بالفعل على الامر الثانى الثانى على هذا لا وجه لتأخير هذا الكلام الى حيز التفريع الثالث انه يوجب استدراك قوله اذا خالف الثانى لان الرضاء يترتب على الامر الثانى فى كل حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختيارى بما وافق الامر الثانى ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما فى ايمان المؤمنين وطاعة المطيع لا فيما خالف الامر الاول للثانى كما

فى كفر الكافر ومعصية العاصى فان الاتيان بما وافق الامر الاول فى هذه الصوره ليس باتيان اختيارى يترتب عليه الرضاء لاجل امتثاله له بل ذلك الامتثال اضطرارى بالنسبة الى الامر الاول فلا يكون العبد مختارا فى الامتثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثانى والامتثال له فقوله (دون الامر الاول اذا خالف الثانى) بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر الثانى اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شئ انما هى فى ضمن الامر الاول التكوينى المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن فى ارادة الواجب تعالى لانتفاء اختيار المأمور بالامر الاول فى الامتثال وان امكن ذلك فى ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختارا فى امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشئ الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثانى هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختيار المتراخى عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الاختيارى للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لا شئ من الممكنات بمختار فى وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا العبد بخلاف الامتثال للامر الثانى واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثانى عن الشرور والمعاصى لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولا دليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لا تحصيل ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصى انتفاء كونهما مأمورا بها بالامر الثانى لا انتفاء كونهما مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثانى ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة فى ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثانى ايضا ففيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويعمم الرضاء فى كلامه من رضاء الامر والمأمور ومن الرضاء الجائز والواجب فيقال لا نسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة فى ضمن الامر الاول لا يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثانى ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقى فى كلامه بحثان الاول ان الامر التكوينى ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكوينى على





حقيقته الثانى ان الامر التكوينى خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جملتها اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصى الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكوينى وكما ان نفس الامر التكوينى تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فاية أمل فى هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة تنبيها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظى الحادث متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحيوة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكلمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام فى شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لا دور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظى المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا اثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجئ تفصيل البحث (قوله حى لان الحيوة عندنا الخ) اى متصف بصفة زائدة هى الحيوة لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقية دليل الكبرى دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى او فى غيره وتلك الصفة الموجبة

فى غيره تعالى اعتدال المزاج النوعى بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحى
اوالقوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة اوغيرها كما اختاره ابن سينا
وفى الواجب تعالى صفة قديمة هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة
فى العلم والقدرة فلا بد لكل حى من مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحيوة
فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهوماقاله
الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة ولما توجه على تلك الكلية ان يقال
لانسلم ان الحيوة فى الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حيوة
الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها بانه لولا تلك الصفة
الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا
من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض
اما اجمالا فلانه جار فى اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به
تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج
بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة
الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف
فى المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحيوة فعليه بالدليل
واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم اوصح لغيره تعالى ذلك
العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى مايرد عليه لان الزيادة لم يدل
عليها برهان فى شئ من الصفات عنده ثم فى قوله وعند الفلاسفة هو الدراك
الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص
كلامه بحيوة الواجب تعالى فى الموضعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة
الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبرائته
تعالى عن ان يكون بعض كمالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه
تأخير الحيوة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه
الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحيوة لكن على
هذا ينبغى ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتقان الافعال الاختيارية
او بنفس القدرة ولذا اخره عنها فى المواقف وقد سبق منا جوابه من ان تقديم
العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان شارح المقاصد
استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان
بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية فى كونه تعالى متكلما سميعا





بصيرا ولم يتعرض فى كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسال
موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على
ثبوت الحيوة وليس بشئ لوجهين احدهما ماقدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا
كونه تعالى متصفا بحيوة زائدة ويكفى فى اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم
من ان يكون حيوته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها
(قوله وهما صفتان زائدتان) اى على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر
الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه
ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم
مثلا وهو الذى دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم
لعدم صحة تشبيه الشئ بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليسا براجعين
الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقال
ماسبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما على الذات
فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ليس ذلك
القول صريحا فى زيادتهما اذ الاشعرى مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته
تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وابصارهما بحكم
على الكل بحكم الاكثر مجازا ففى التصريح دفع التوهم (قوله وليسا براجعين
الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة
ارجعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر اومشروطان به وهو محال فى حقه تعالى وثانيهما ان اثبات
السمع والبصر فى الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول
وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا
عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يوجب كونهما عين التأثر اومشروطين
به ولو سلم فيجوزان لا يكونا فى حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد
مع المخالفة فى حقيقية صفاتهما وعن دليلهم الثانى بان انتفاء التعلق فى الازل
لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما فى سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا
على مغايرتهما للعلم بظواهر الايات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا
دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآلتين المعروفتين قال شارح المقاصد
المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان
ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس
على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما

بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعرى يخالف الفرقة الاولى فى قولهم بتوقف السمع والابصار على الا لتين المعروفتين ويخالف كلا الفريقين فى قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعرى فلا وجه لما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على الاشعرى من ان جعل الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة فى انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشئ على الوجه الجزئى والاول على الوجه الكلى وانما الشبهة فى امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى اولا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعرى وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعرى او من افراد العلم كما ذهب اليه الاشعرى فللعلم عنده تعلقان ازلى وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد ازلى ابدى وان اختلفوا فى ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية اولا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فاذكره الخيالى حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعرى لا نوعين لما نبه عليه الشريف المحقق فى بحث ان الاحساس علم عند الاشعرى فى دفع ايراد شارح المقاصد على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين او شخصين وورد عليه انه





تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات فى السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بان الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين فربما يحصل بدون الآلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بهما ( قوله كما يقوله الفلاسفة ) قال المحقق الطوسى فى نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما مشهور فى الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفى الصفات وترتب آثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع نفيهم الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركيك جدا ( قوله قيل الاولى الى آخره ) وجه الاولوية ما يستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شيئين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشئ اذ لا اشكال فى ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات لا يوجب نقصا فى حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه فى المتشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة المتشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه ( قال المصنف وهو منزه عن جميع صفات النقص الى آخره ) الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد ليبان ان الصفات السلبية كنفى الشبه والمثل والشريك

قوله بان الظاهر الى آخره وذلك لان الظاهر فى جميع الاحساسات ان يكون مشروطة بالحواس على بيان اهل اللغات واذ قد ورد الشرع السمع والبصر فى حقه تعالى جوزنا ان يكونا مسببين عامين وبقى البواقى على ظاهرها اذ لا صرف فيها بلا دليل بخلافهما فافهم عبد

والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص فى الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا نفى صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل نفى النقص فى الصفات الوجودية ( قوله لا يشبهه شئ فى الصفات الى آخره ) انما قيد بقوله فى الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة فى الصفة وايضا لو عمم المشابهة فى الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفى جنس الشبه فى شئ من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الآتى بان صفاته تعالى اعلى واجل مما فى المخلوقات الان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفى من الواجب يكون قوله ولاند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك فى الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوى فى القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفى راجعا الى المشابهة ولذا قال اى لا يشبهه شئ مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود المشابه لا نفى مشابهة شئ موجود قوله قديم وكامل وذاتى فالقديم فى مقابلة كل من العرض والحدث واشار به الى ان العرض عند الاشاعرة ما يقوم بالممكن لا اعم مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فى التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافى تخصيص الغير بالممكن فى قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحدث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل فى مقابلة القاصر والذاتى فى مقابلة المستفاد من الغير ( قوله اى المخالف فى القوة ) اى الواجب المخالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوى فيها والزائد فيها منفيان بقوله ولا شبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة ويصح تجوز التفاوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت





القوى والقدر فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك فى العنوان لا يوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والفرس متشاركين فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقف ( قوله وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة ) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هنالك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لا مشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كما ردهم فى المواقف وحينئذ يكون الند بمعنى المناوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية ولم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالمناوى المعادى والمخاصم وهو المراد مما ذكره الشريف فى تفسير الند حيث هو المثل المناوى فيكون نفى الند والمثل متضمنا لنفى تعدد الواجب مطلقا وللرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه الى آخره ( قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه ) اى ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة فى فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفى على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال فى اثباتها ان كل كلى اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا فى فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على نقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفى المشارك فى الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفى تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفى الند ايضا اذ لا وجه لترك دليله هنا واذا انتفى المعادى من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفى المشارك فى الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك فى الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان

ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ماذكره المصنف فى المواقف من انه
او شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية ومابه الاشتراك
غير مابه الامتياز فيلزم التركب فى هوية كل منهما وهو بنا فى الوجوب الذاتى
انتهى لانه مبنى على ماذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعين والتشخص
جزأ من الشخص وقدسبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف
على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ يثبت على
مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشارك فى الحقيقة
لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما
لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما
او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال او تعدد الواجب
فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها
فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
فى تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ماهو المختار عند المصنف
وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفى تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ماذهب اليه
الحكماء من ان الوجوب وجودى وقد صرح المصنف فى بحث الواجب لذاته
ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة وعلى
تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان زائدا على
الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول
بالوجود والوجوب وان كان معللا بغيرها لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى علة
مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه
وجوديا اى امرا وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة واما الثانى فلانه على
تقدير كون الوجوب نفس الماهية او كان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا
فى الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية
و اللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح
والتركب الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف فى المواقف هنا اما
الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما
لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع
الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة
والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى فان صح لهم ذلك





تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم
فى ابحاث الواجب لذاته وانما التردد فى صحة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه
فى بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة
بين الماهية والوجود البتة والشارح المحقق لما حقق ان لا شبهة ان هذه المفهومات وامثالها
وجودها فلا يكون نفس الماهية صح
من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم
من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية
عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم هنا
بان لا شبهة فى كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك
على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذى اشار اليه الشيخ فى التعليقات حيث
قال وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا
وارتضاه المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفى الشريك
وكذا العلامة التفتازانى قرر ذلك البرهان فى شرح المقاصد من غير نكير ولقائل
ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات ان لا يتصف الماهية الواجبة
بحصة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها
من قبيل الضوء مضىء لا من قبيل الشمس مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودى
وعين الذات يجد على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالا فلانه جار
فى الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين
اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة
للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات
فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعى وعارض ذهنى من المعقولات الثانية
وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فمسلم لكن حينئذ لا يتم التقريب
اذ غاية ماذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون مشتركا بين اثنين ولا يلزم
منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود
كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح
الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة حيث قال فى بعض تصانيفه البراهين
التى ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا
اختلفا فى الماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الان انتهى لا يقال
لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان
خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة
الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان

والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة فى لازم واحد مع عدم اشتراكهما فى شئ من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة فى وصف التجرد والوجود وغيرهما

(قوله وقد يستدل عليه) اى على نفى المثل المشارك فى الحقيقة وكلمة قد التقليلية فى امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران احدهما انه مبنى على كون التشخص جزأ من الشخص ليلزم تركب الهوية وثانيهما انه مبنى على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفى هو الممكن المشارك فى الحقيقة ليكون متمحضا فى رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل فى كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل فى رد قدماء المتكلمين فى زعمهم ان ذاته تعالى مشارك الذوات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك ممكن له تعالى فى الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الاخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة فحينئذ لا يخلوا اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين والثانى محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها او الكل بين فى الوجوب الذاتى لكن الدليل المذكور على ما قررنا لا ينفى احتمال المشاركة فى الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان فى كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام

(قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة فى شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ووافقه الشريف المحقق فى القول بان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات

المشتركة صح





لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الاية دليل قطعى فى نفى تعدد واجب الوجود وفى نفى تعدد الخالق ونفى تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشارح امور الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الاية بنفى الشريك فى الخلق والايجاد الثانى انه لا وجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع دليل نقله عن الغير الثالث بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خالق سواه الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الاية مبنى على مذهب من جوزه وليس بجائز عنده ولذا لم يلتفت اليه فى دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه

(قوله وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله) الاية الفساد المذكور فى هذه الاية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الاثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما فى الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهى بعبارتها تنفى آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدلالتها تنفى تعدد الاله (قوله والاول عدم الاشارة آه) اى الاشارة فى ضمن دليل نفى المثل المشارك فى الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه من الخلل وما قيل مبنى استدلاله على نفى تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى فى القوة فلا يرد انه لا ينفى وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته او لازم ذاته ففاسد من وجوه اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافى صريح كلام الشارح فيما مر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا وان كان لازما لها واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول واما ثالثا فلان قيد المساوى فى القوة ثم لا مدخل ههنا بل فى برهان التمانع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك فى الحقيقة على ان ذلك القيد مبنى على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى الخيالى من ان البرهان المشار اليه فى الاية الثانية انما ينفى تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متخالفين فى القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث يتساويان فى القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس من شانه الخلق او موجب اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف مع القوى فى التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

قوله الا ان يقال الخ لو جعل هذه الاية مؤيدة لما ثبت بالدلائل العقلية لم يتوجه عليه شئ كما سبق نظيره منه

ولانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمانع بينهما كما قيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفى تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل آخر وهو ما مر هذا مراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطئ لا يتصور فى افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى فى اعلى مراتب الكمالات الممكنة وكما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التى هى خواص الالوهية وكما اتفق واحد منهم يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطيل فى المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته وكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين فى القوة والقدرة فيلزم امكان التمانع المستلزم للفساد فالدليل المشار اليه فى الاية ينفى تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح العقائد لا كما حسبه الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفى تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله وقد يستدل عليه) اى على نفى تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهى اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشئ فى نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان علية لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره فى كل جزء منهما او فى احدهما او فى انضمام احدهما الى الآخر او فى الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود لان الامر الاعتبارى معدوم فى الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هنا هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شئ علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره فى كل جزء او فى احدهما ولما استحال تأثير الشئ فى نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض

قوله بخلاف الموجب لصفاته فانه لا يؤدى الى التعطيل فى المصنوعات فزال الاشكال بين ايجاب الصفات وايجاب المصنوعات كما استشكل به الشريف المحقق والمولى الخيالى منه



للهيئة لا يكون علة له الا باعتبار تأثيره فى الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال لاستلزامه لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشئ علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لا نسلم ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج فى وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شئ من الواجبين الى شئ واما ما قيل التردد الذى ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع نختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشئ لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لا محالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذى اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجرى التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجود آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بديهيا ولا محتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى اثباته فالمؤثر فى المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر فى جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى فى الممكنات او فى بعض اجزائه كتأثيره تعالى فى الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما ما لم يكن مؤثرا فى شئ من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه

فى البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل
بايجاده معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان
كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان
من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لا مختار ولا يجدى القول بتغاير
المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد من تغاير المعلولين
بالذات ايضا بقى ههنا كلام هوان ماذكره الشيخ فى التعليقات حيث قال كل اثنين
فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعنى انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا
يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها
ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله شىء ابة قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور
موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا
فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول
الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما
ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة
احتياج المجموع فى وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان
يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع
الاوهام واما وجه الاعتراض بقوله وقد يستدل الى آخره فلعله لما اشرنا من
الاولى والاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفى ان يقال لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه
اولغيره ( قوله والثانى قد اشير اليه فى الآية الى آخره ) وانما قال اشير
لما يشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به فى الآية بالنسبة الى
العامة وهو الاقناعى والاخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى
الالباب وهو البرهانى المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لا ان
الاول نقلى والثانى عقلى كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفى
تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق
القياس الاستثنائى غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل
النقلى هنا ليس الا الآية الاولى اعنى قوله تعالى لا اله الا هو وقيل انما
قال اشير لان الالوهية غير صريحة فى الخالقية فانها تحتمل الواجبية
والمعبودية ايضا ولان نفى الجمع ليس صريحا فى نفى مطلق التعدد لان نفيه
لا يستلزم الانحصار فى الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثانى فلما قدمنا

قوله يشعر بكون مجموعهما الى آخره فيه رد لما قيل ماذكره الشارح هو بعينه ما ذكره الشيخ فافهم

قوله ليس لاجل كونها الى آخره والا كان دليلا قطعيا لان دلالتها على انتفاء الالهة بحسب دلالة الالفاظ قطعية بناء على ان كلمة لو دالة قطعا على انتفاء طرفى الشرطية

✻





من دلالة الاية على نفى تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح فى
وجوب الوجود والقدم الذاتى مع الخواص ومن جملتها الخالقية والمعبودية
وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احديهما كما قالوا فى قوله تعالى
( وهو الله فى السموات وفى الارض ) ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود
وترتب الفساد قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر
( قوله وقد قيل انها دليل اقناعى الى آخره ) معارضة لقوله والثانى قد اشير
اليه الى آخره او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهانى والمشار اليه
فى الاية اقناعى لا يفيد العلم اليقينى فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب
وذلك لما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق
بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على
ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض الاية والا فان اريد الفساد
بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز
الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل
النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان
لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول
امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه
يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما امكن
التمانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك
فى كل مصنوع او بالتوزيع ان يوجد احدهما بعض الكائنات والاخر البعض الاخر
ما فى كل وقت او بالنوبة فى مدة قصيرة او متطاولة وان يتفقا على ايجاد احدهما
دون الاخر ابدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد
مصنوع بالامكان فمسلم لكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع
يستلزم التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان
وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما او عدم كونهما صانعين بالفعل
وهو ممنوع لجواز عجز احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع
بايجاده فمراده مما قبل العلاوة هو الثانى ومما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الاية

لا يكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون
وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد
ما قرر برهان التمانع قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الآية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال
لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة
واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج
عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب
وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم
هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام
الذي فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله
لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من
غير مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع
فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقا على ايجادهما بالاشتراك او يفوض
احدهما الى الآخر كما اشار اليه المولى الخيالي ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة
قطعية مع حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه
ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن
الظاهر في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى
لو كان فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد
باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض
عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد
هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على
الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا
لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين
من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من
الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان
لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه
يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير
عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين

قوله بطريق ارادة كل
منهما الى آخره فان في
تلك الارادة تمانعا
ايضا وانما قال ذلك
ليصح تفريع تقرير
الآية على برهان
التمانع وفيه نظر
لانه قرر اولا الدليل
الذي اشار اليه في
تقرير الآية وجعل
دليلا رابعا وبرهان
التمانع دليلا خامسا
فيجوز ان يكون
تقرير الآية متفرعا
على الدليل الرابع وان
يكون الآية مع ذلك
مشيرة الى برهان التمانع
كما كانت مشيرة اليه
على تقدير كونها حجة
اقناعية فالاوجه ان
تعرض المولى الخيالي
بالتمانع المذكور ليس
لتصحيح التفريع بل
للاشارة الى ان ذلك
التفريع يصح باعتبار
كل من الدليلين سعد





مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه
ذلك اذا عمم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر ثم يرد على البحث
الاول يتوجه عليه ما ذكره العلامة بعد العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لا يستلزم
وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا او لا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بني على تسليم
العلامة او لا يمكن تحقيقا الثاني او سلم ان التمانع واقع فانما يقع في بعض المصنوعات
لا في كلها فحينئذ لا نسلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان
لا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء
من غير تمانع والآخر مؤثر في الارض من غير تمانع فتمانعا في الفلك العاشر والعنصر
الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا
للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما
الثالث او سلم ان امكان التمانع في كل مصنوع يستلزم التمانع بالفعل فغاية ما يستلزمه
التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعني
عدم كون احدهما او كل منهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول
دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولى باللزوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما
او كل منهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين
فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل ان مراده لو وجد
صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع ضرورة
كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون
احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة
التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع
لانتفاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو
استحالة التمانع لا امكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا
فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا
فانما يكون الملازمة قطعية اذا عمم الاله من الصانع المؤثر فيهما الا اذا خص به
على انه بمجرد استثناء نقيض التالي اعني قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل
المطلوب اعني نفي تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة
فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب الرابع
ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره

قوله مستلزم للمصادرة
اللهم الا ان يقال
اللازم من الاستثناء
المذكور بطلان
تعدد مطلق الاله
والمطلوب نفي تعدد
الاله المؤثر فيهما
ولا بأس في جعل الاول
دليلا للملازمة دليل
الثاني فتأمل سعد

من التحقيق وان استلزم فيتم ماذكره العلامة فى التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما فى كل مصنوع وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ماذكره فى التوجيه الثانى بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والا لامكن بينهما تمانع بارادة كل منهما الاستقلال فى ايجاده لعين ماذكره فى ذلك التوحيد لكن امكان التمانع المذكور محال كما قررنا الخامس ان التوحيد فى حصر مطلق الخالقية لا خالقية السماء والارض فقط والظاهر من الاية هو الاول بل نفى تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الآلهة التى اتخذوها من الارض كما دل عليه ما قبل الاية حيث قال الله تعالى ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه البيضاوى حيث قال وصف بالا لما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الآلهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثانى لقطعية الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعنى انه كما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الاية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهى باعتبار الاستلزام العادى صريحة فى الدليل الاقناعى وباعتبار الاستلزام العقلى القطعى مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعى المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه فى ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما فى كتب القوم بان يقال لو وجد الهان متصفان لا محالة بشرائط الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم فى هذا الزمان مثلا ابيض او فى هذا المكان

قوله جواب اى عن المعارضة او النقض منه





والاخر كونه فيه اسود او فى مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن فى كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر عن تنفيذ القدرة فى الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود او فى مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شئ ومنهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفى تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافى لكمال القدرة بل زاد فى محذور الشق الاول قوله ولا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف ولعله التفت الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافى للوجوب الذاتى هو الاحتياج فى الوجود لا فى الايجاد فلا يقوم هذا البرهان على نفى تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع النقيضين فى الشق الاول والثالث فى كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء فى الوجود او فى الايجاد او فى شئ آخر مناف للوجوب الذاتى بالاجماع القطعى وما قيل انما يتم الجواب على مذهب من يقول بحجية الاجماع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمعى وهو المختلف فى حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزه عن جميع سمات النقص وقدم منه الاشارة ولا شبهة فى ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا الا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتى بحيث لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث لم يبق فى القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين فى دليلهم الى النقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين

ولان ارتفاع الضدين غير محال فى جمع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين
واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعى اخل به من وجوه اما اولا فلان
التعرض بقيد الخلق مما لا دخل له فى لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ
اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كاف فى
تعدد الاله الخالق ينفى تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفى تعدد الخالق ايضا
لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان فى القدرة لم يتمانعا لعدم امكان التمانع
بين القوى والضعيف واما ثانيا فلانهما اذا تمانعا فى وجود ممكن وعدمه ولم
يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا بارادة اخرى
متعلقة بممكن آخر لان الخالق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولا يلزم
من العجز فى احدى الارادتين العجز فى الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس
العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمانعا فى وجود
ما اوجده كل منهما فلم يحصل فى كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل
مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد
احدهما وجود ممكن فى وقت ما والاخر نقيضه اعنى عدم وجود شئ من الممكنات
ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح
له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ فى الجملة وان حصل مراد من اراد العدم
فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة
وجود شئ لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود
على انا نقول سلمنا ان يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ فيجوز ان
يكون خالقا باعتبار الارادة الثانية اولا تصح فلا نسلم انه لو وجد صانعان
فى الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا محاص الا ان يحمل التمانع على هذا
والخالق فى كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة فى الكائنات موجودات كانت
او عدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ما سيأتى من المصنف من
ان الكفر والمعاصى بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم
يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثالثا فلانا لا نسلم
انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك
لو كان نسبة الممكن الى طرفى الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب
كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد
من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا لقصور فى القدرة حتى لو تعلقت الارادتان

بالعكس



بالعكس انعكس الامر فى حصول المراد وان بنى على بطلان الاولوية
الذاتية للممكن باحد الجانبين فيتجه عليه ان ادلة بطلانها منظور فيها كما سبق
اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين
الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل عنه الشارح (قوله فان منع استلزامه امكان
التخالف الى آخره) بان يقال لا نسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمانع
لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير
واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما والقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة
اما الاولان فلانهما يستلزمان عدم اقتدار شئ منهما على بعض الممكنات
وهو الذى تساوى فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب او لا خير فيه وايضا نفرض
التمانع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب
تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد
وان زعم المانع جواز امتناع ما عدا ما تمحض فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر
لاحد جانبى الفعل عقلا مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد
الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرفى الفعل والترك
من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للجانب الذى
يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الاخر عما هو ممكن
فى نفسه اعنى ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه ممكن ذاتى
فسلم لكن الممكن الذاتى يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف
الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا
عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعلق
قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه ممكن
وقوعى لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما
ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الاخر لانا نقول
نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احديهما على تعلق الاخرى
فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز
عن هذا الممكن الصرف فلا يكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق
القدرة بعد ما كان ممتنعا بالغير باقتضاء علته التامة او باقتضاء ذات الواجب
فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار
وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه فى عدم الوهية

الواحد بان يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ماوجبه ذاته من الصفات
فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولا يحصل شيء منهما
وهو ارتفاع النقيضين اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول
عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود
علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق
الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن
في كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى
رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض
المعية وهو المراد بما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين
حيث قال لاخفا في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا
يخلو اما ان يكون الاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه
اذ لامانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين
او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يبتني ماذكره
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ماذكرتم لازم في الواحد
اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم
ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز
بتعجيز الغير اياه انتهى يعني عجزا عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فما قيل يلزم
على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز
وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم

(قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار
اليه الممنوع الى الدليل المصرح به في الاية لكن بحمل الفساد على عدم التكون
بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعان للعالم بالفعل لم يوجد
مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده
اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر
خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد
كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع





للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احديهما
او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز
الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز
اتفاق الصانعين على ايجاد موجود لزم احد المفاسد لان العلة التامة او وجود
ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال
كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق
وهي لا تستلزم الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محال
ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء
من جانبي الفعل والترك كالجمادات التي ليس من شانها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل
اختياري لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار قطعي
الفساد نعم يتوجه على الشارح على تقدير ان ماذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز
اتفاقهما واشتراكهما في ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات
ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب
تعالى ماعداها وكما زعمه الثنوية والمجوس بان خالق الخير النور او يزدان وخالق
الشر الظلمة او اهرمن اذ للقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهم
على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة
تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة
احدهما الذي هو موجده ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده الاخر فان اراد
ان عدم كون الاخر خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك
خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد
ان عدم كون الاخر خالقا لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه لم يلزم
مما سبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد
ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشان الاله كما يظهر
من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا ما فعله القوم وهو
ان يبين اولا لزوم امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب الاتفاق المذكور
باسانيد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق
الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل اولا بالبرهانين اللذين ذكروهما
قال المصنف في المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين
لشرائط الالوهية لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان

نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية
هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه
محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا
مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثانى برهان
التمانع الذى مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل
من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما
لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والآخر
عدمه وهو المراد بالتمانع فى البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره وثانيهما
ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر فيه وهو التمانع
الذى اعتبروه فى امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبنى عليه ووقوعه
بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف
مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير
كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكروهما وحاصل
هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى
الثانى ايضا واللازم باطل اذ لو تمانعا واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم
اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل
فظهر انه على تقدير التعدد او وجد مصنوع لزم امكان احد هذين المحالين اما
امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار
اشار العلامة التفتازانى والشريف المحقق الى ان الملازمة فى الاية يمكن ان تكون
قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم تكن
قطعية بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان
يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول
يأباه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويأباه تقييد الاله بالخالق
مع انك ستعرف اختلال ما يذكره فى اتمام البرهان ( قوله لا يقال انما يلزم العجز
اذا انتفى القدرة آه ) يعنى لا نسلم انه على الثانى اى على تقدير عدم كفاية شئ من
القدرتين مع الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة
لكون تلك الارادة ارادة الايجاد بالاشتراك لا ارادة الايجاد بالاستقلال ليلزم
العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت فى الازل





بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا فى وجوده اللا يزالى فكذا اذا تعلقت
بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور فى تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة
ونقصان فلم يكن عدم الكفاية ههنا للتنقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافى
الاقتدار على الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور
فى الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية فى وجود العالم لكونه حكما
ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية
نعم لو اسند الكفاية فى الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمة
الاولى او على كل من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد ان اراد كل منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل
منهما الايجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز او انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال
الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع
القدرة والارادة واما تعرضه فى الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة
الثانية كالاولى فى البداهة وعدم قبول المنع لا لاجل انه اورد فى السؤال المنع
على كل من الملازمتين فلا اضطراب فى كلامه كما توهموا ( قوله لانا نقول تعلق
ارادة كل الى آخره ) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة فى التأثير واراد
بالارادة ارادة الايجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير
المراد بان يقال المراد بالارادة فى جميع الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال
فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا فى وجود العالم المراد موجبا لتأثير
كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين وان لم يكن شئ
من الارادتين كافيا فيه بل الكافى مجموعهما يلزم عجزهما لتخلف مراد كل
منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع ولما توجه عليه
ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه
على الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير حاصر اذ بقى هناك احتمال
رابع جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على
وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اوردتم فى سند المنع الخ فكانه قال واما
احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك فى حمل
الخشبة من الحاملين لامكان الزيادة والنقصان فى تأثير قدرتيهما ولما لم يتصور
الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات
القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك والا لزم
تخلف المراد من الارادة فما ذكرتم فى سند المنع اى فى تنويره اذ السند

بمعنى ما يذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لايفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك
فى ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه اوجاز منهما ارادة
الايجاد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون
الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق
الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون
مقدور اللواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين
فى اصل الفعل وماذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلا ينبغى
الاكتفاء بامثاله فى هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف
جدا ( قوله اذفى هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره ) الميل
مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت اوقسرية اوارادية ولاميل فى الحركة
العرضيــة كحركة جالس السفينــة بحركتها فان الميل فيهـا
لافى الجالس واشار به الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية
بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل فى القوة
اوخرج الى الفعل لاستقل به فى الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين
فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الاخر
فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر مااخرجه الاخر من القوة
الى الفعل والزيادة والنقصان فى الميل الخارج الى الفعل تابعان لتشديد الاعصاب
واضعافها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التى بها
يستقل فى الحمل قدر مايتممهـا ماصدر عن الاخر ( قوله وليس واحد منهما
بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره ) لعله اراد ان نفس عجز
همـا اللازم للشق الثانى ليس بمحذور بل المحذور مايستلزمه ذلك العجز
من عدم كونهمـا خالقين مستقلين وهو خـلاف المفروض الذى هو
كونهما خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفى تعدد الخالق بالاستقلال
لاتعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعى الا ان يقال لمابطل احتمـال
ارادتهما الايجاد بالاشتراك الاجتماعى بماذكره فى هذا الجواب بطل احتمال
تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعى ايضا الاان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك
التوزيعى لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه مافعله القوم كما عرفت فاتقن
هذا المقام والحمد عـلى المفضل المنعام ( قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة
والا رادة ) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية
الى صفة التكوين لا الى الا رادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى





على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا اوعلى ان يكون العطف قبل الربط
ولايلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا
اوعلى جعل التأثير اعم من التأثير بالذات اوبالواسطة والارادة مؤثرة فى تأثير
القدرة المؤثرة فى المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الايجاد
والمراد ههنا تأثير العلة التامة التى هى مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الايجاب
وان تقول الواو بمعنى مع اى القدرة المقرونة للارادة فلايلزم اسناد التأثير الى الارادة
قطعا ( قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا آه ) اى قبل سائر التكاليف اوقبل التكليف
بالتوحيد بن الاولين وهذا نظير ماسبق منه فى بحث النظر من ان التكليف اولا
بالاقرار والانقياد لا بالايمان والكل ليس بشئ بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليدا
والتكليف بالاقرار لانه لادليل على قبول الايمان سواه فالاله فى كلمتى الشهادة المكلف
باقرارهما بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لابمعنى المعبود بالحق
فقط ( قوله قال تعالى اتعبدون ماتنحتون الآية ) الهمزة لانكار الواقع لا لانكار
الوقوع اذعبادتهم الاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ماسبق منه من الاقتباس
من قوله تعالى ولايشرك بعبادة ربه احدا دال على ماهو المطلوب من عدم
صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الاية تدل على عدم صحة تشريك
الاصنام التى نحتوا وعملوها بايديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الاية بعد
الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم
صحة الاشتراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا وضارا ليعبدوه لجلب نفع اودفع
ضرر ولاشئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لان ماسواه مخلوق له تعالى فان كان
عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهى مخلوقة له تعالى وان كانت
لاجل الصورة الانسانية اوالملكية اوغيرهما من الصور المخصوصة الحاصلة
لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهى ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان
كلمة ما فى قوله تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى
والله خلقكم وعملكم اوعلى الموصولة والمعنى والله خلقكم وللشئ الذين تعملونه
فالآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذالفعل بمعنى التأثير امر
اعتبارى ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل
بذلك التأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل اوالمنفعل
وذوات الاخشاب ليست مما يعملونه بل مايعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك
الاخشاب من نحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمفعول مخلوقة له تعالى كانت

الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما (قال المصنف ولا ظهير له) اى لا معين فيما يحتاج اليه فى اصل الفعل هذا ان حمل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له فى الخلق والايجاد كما حمله الشارح وان حمل على معنى لا شريك فى الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لا معين له بان يكون شريكا فى الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا فى الايجاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لا فى الايجاد ولا فى تعلق الارادة وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قيل الاعانة انما تكون للعاجز ففيه نظر لفقد العجز فى الاعانة فى حمل الخشبة فليتأمل (قوله لا بطريق حلول الشئ فى المكان الى آخره) حمل الحلول فى كلام المصنف على المعنى اللغوى الاعم من حلوله فى المكان ومن الحلول المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سيأتى ولا فى جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحى المحوج لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات فى بدن المسيح او فى نفسه بطريق الحلول فى المكان وان دل كلام المصنف فى المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم فى الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول فى المكان كما ستنقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها البعض فى مقام التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر فى حلول الصفة فى الموصوف اذ لم يثبت عندهم حلول الصورة فى الهيولى (قوله لتنزهه عن المكان والحيز) الظاهر انه استعمل الحيز فى معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل فى نفى الاخص والا لتوهم ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن يأباه ضمير التثنية فى قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجوهر الفرد وما ألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفى حلوله فى المكان اعم من ان





يكون حلولا بالذات كما فى حلول الاجسام او بالتبع كما فى حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا فى المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود الذى يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتى (قوله واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج الى آخره) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحى وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى كما فى المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرا فى ان يكون الحال صفة بل المراد به الحلول على وجه يحتاج الحال فى وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة اولا لان الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتى اى طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول فى المكان لا غير وما قيل اما الحلول بطريق حلول مجرد فى مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزه الامام فلا يجرى فى نفيه شئ مما ذكر ههنا فمدفوع ان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا فى وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى الاصطلاحى ولا حلولا فى المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شئ الى شئ وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول فى المكان منافيا للوجوب الذاتى مع ان الحال فى المكان يحتاج اليه لانه احتياج فى التمكن لا احتياج فى الوجود والمنافى للوجوب هو الثانى لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف له بالاجماع القطعى كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان او عرض فى جوهر او صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء او صفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان انتهى وانما قال فى الجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين (قوله والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام) كذا فى الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولا يحل فى غيره على معنى انه تعالى لا يحل ذاتا ولا صفة فى غيره بقرينة ما سينقله عن المواقف فلا يتوجه عليه ما قيل ان هذا الكلام لا ينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن المواقف اى حلول الذات فى بدن المسيح او فى نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم

بحلوله فى عيسى عليه السلام ليس كما ينبغى انتهى اذ على ماذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعنى حلول الذات او الصفة فى البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران فلمجرد توسع دائرة الاحتمال لتميز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سيأتى لكن يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر فى المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغى ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التى يذهب اليها وهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوتيه بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول فى المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل الشارح ما فى المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفى الحلول والاتحاد لكان موافقا لما فى كتب القوم ولم يحتج الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا المنقول





عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا مخلص الا بان يحمل الحلول فى كلامه هنا او فيما نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد (قوله كلها باطلة) اما حلول الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقال الصفة من محل الى محل اخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال يزول تشخصها فتنعدم فلا يكون الحاصل فى المحل الاخر تلك الصفة بعينها بل صفة اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى فى محل آخر وايضا الصفات الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطعى البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر فى الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا موثر فى الاجسام كالطير الذى نفخ عليه السلام فيه الا الله تعالى عند المليين وان خالف بعضهم فى بعض الاعراض اعنى افعال العباد واما السادس فليس بباطل فى نفسه الا انه لم يرد فى شرعنا اطلاق الاب والابن على الله تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهى عنه (قوله وما نقل عن الانجيل الى آخره) معارضة بان يقال او لم يكن حالا فى عيسى عليه السلام لم يقع فى الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه فى الانجيل ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابى استعارة تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن فى كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربى ولو سلم فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤل بتأويل يدل على صحة الدليل مثل كمال الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقى (قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعنى ان المصنف قصد بنفى الحلول ردهم ايضا كما صرح فى المواقف وليس يتوجه عليهم اذ ليس فى مذهبهم ما يوجب الحلول اذ الظهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل فى بدن دحية الكلبى بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقى الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ والاشارة اليه لم يتعرض
برد المتصوفة مع ان المصنف صرح فى المواقف بان المخالف فى عدم الحلول
والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة
الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط
ماذكرنا فى قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر
بالمغايرة ونحن لانقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففى
كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول او فرضنا ان كلام
بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لايلزم الحلول بالمعنى الحقيقى لكن
لايمكن ذلك فى كلام البعض الاخر منهم كالقائلين بان السالك اذا امعن فى السلوك
وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار فى الجمر بحيث لايتمايزا ويتحد به
بحيث لااثنينية ولاتغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى
ويظهر من الغرائب والعجائب مالايتصور من البشر كما فى شرح المقاصد ولا فى كلام
غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا من اطلاق الالهة على ائمتهم كما فى المواقف
فمرادهم بظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ظهوره فى الصورة الجسمانية
الظاهرة على كل احد كعلى رضى الله تعالى عنه واولاده لا فى الصورة الجسمانية
التى يريها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التى ظهر فيها جبرائيل
عليه السلام وكالصورة التى يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض
النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الاحلولا او اتحادا وايضا
الظهور بطاق الصورة الجسمية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة
كالصورة التى ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين
من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصور
الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى
ان الصور التى ظهر بها المجردات صور خيالية لا صور خارجية فتنظيرهم بظهور
جبرئيل فى صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان ارادتأويل مذهب
الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات
فمع انه غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازانى وغيرهما من المحققين غير
صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الالهة على الموجودات ولا يحصرون الظهور
فى بعض الاعيان او فى بعض الاوقات (قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث) ذكر
فى المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم ومالا وجود له لا يقال له حادث





وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها
فى ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية بتجدد المعلومات
الثانى الاضافات ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فما نسب الى
مايستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية
والاعجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت
هذا فقد اختلف فى كونه تعالى محلا للحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها
فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوس فى كل حادث هو
صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الايجاد من الارادة او قوله تعالى كن انتهى
ما لا فالموصول فيما قيل لان مايقوم بذاته لابد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن
الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى
خاليا فى الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الذاتى الموجب
لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل فى الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ
وحاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة
كمال لجواز ان يقوم بذاته تعالى صفة لاكمال فى وجودها ولا نقص فى عدمها اقول
هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصروا على الايراد
الاتى (قوله واورد على هذا الدليل الى آخره) حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو
عنها فى الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها فى الازل نقص وانما يكون نقصا
او امكن حصولها فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات
متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها شرطا
معدا اللاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة
حادثة كمالا ممكنا فى وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم
حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلو الذات عنه فى الازل
يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال فى بعض الاحوال وهو باطل نقص
فى حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال فى جميع الاحوال انتهى لان وجوب
الاتصاف فى جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال
متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا بد من ابطاله بادلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله
نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار
لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار فى السند الى انه متى

على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا (قوله واجيب بانه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره) قيل سند المورد لا ينحصر فى ذلك اى فى حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فحينئذ لا شك فى قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا الايتم جوابه الآتى ايضا من الابطال بجريان برهان التضايف والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هى هى امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا كان قديما او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا فى بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض لامكان ايجاد ذلك الممكن فى كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا فى بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل فى امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم فى ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما فى قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذى ذكره المورد او جاز فانه يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معد اللاحق على نحو ما ذكره الحكماء فى الحركات فلا شك فى صحة جوابه الآتى (قوله المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعدما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثهما وكذا تجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابى الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما توجه ذلك لو كان المراد





من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها اولم يكن كالحيوة فان الحادث حقيقة فى الموجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد هو منشأ السؤال المذكور قال فى المواقف الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير فى نفسه ويجوز فى تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف فى المواقف فى صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالمناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد فى الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتى (قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله فى الجملة لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة فى الازل وكذا من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر النقائص (قوله وذلك لان التبدل فيها الى آخره) يعنى انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين فى ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر لا بتغير ذات البصير لا بحدوث ذاته ولا بحدوث صفة البصر كما قد يكون مثله فى المخلوقات وكذا الكلام فى تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشئ المنقلب من اليمين الى اليسار واذا قال وانت ساكن اى غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما تتبدلان بتحولك الى الجهة التى خلفك بالحركة الوضعية فى مكانك بل مراده ما ذكرنا من انهما تتبدل بتغير كل من الجانبين فيكفى فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير فى جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم يتوجه على

الشارح از ماذكره انه يستفهم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف
اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق
القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازليين فمع انه يستلزم تخلف
المعلول عن علته التامة فى ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المتضايفين اعنى
الخالقية بدون الآخر اعنى المخلوقية فى تلك الازمنة او قدم الحادث يأباه تمثيله
للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولا يجدى ايضا حمل الحصر على
الاضافى بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات
شئ آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اى الممكنات التى ينتزع من تغيرها الزمان
لما سبق منه ان الارادة لما تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى وقت معين فلا
تؤثر القدرة فيه الا فى ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة فى اول
الممكنات اذ لا شئ متغير الذات قبله ولا مخلص الا بان يقال الباء فى قوله انما هو
بتغير المضاف اليه للمصاحبة لا للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون
مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا
لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما فى تعلق القدرة او مسببا عنه كما
فى تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة
عن الطرفين واذا قالوا الايجاد انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل (قوله
والصفات الحقيقية الى آخره) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم
تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة (قوله لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات
والسلوب الى آخره) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال او كانت حادثة يلزم
الخلو عنها فى الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص
الموصول فى قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك
المقدمة هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه
كان الجواب الآتى من الشارح بمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل
ما اشرنا من انه لو كان شئ من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات
عن صفة الكمال فى الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص
مستحيل فى شأنه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان
يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالوجود القائم بذاته تعالى لا ينافى جريانه
المسلم فى بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات
كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص بل نقول هو اشار بما سبق





منه من جواز التغير والتبدل فى الاضافات والسلوب الى ان هذا النقض باجراء
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن
كخالقية زيد ومن زوال الازلى كعدم خالقيته الازلى الزائل بخلقه ولما كان مدار
الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال فى وقت ما سواء
فى الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة
كمال ولا شئ من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما سواء فى الازل او فيما
لا يزال فلا مدخل لقيد فى الازل فى الاستدلال وهذه الخلاصة تجرى فى زعم الناقض
فى جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية
زيد وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية
زيد صفة كمال ولا شئ من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما فلو صح
الدليل المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية لا حادثة متجددة وعدم الخالقية
ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق والكل باطل اما الثانى فظاهر واما الاول فلان ازلية
الخالقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام فى تعلق السمع والبصر
الحادث عند حدوث المسموع والمبصر وعدم تعلقهما السابق الازلى الزائل بحدوث
التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فنائهما وفى تعلق العلم والارادة
وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا (قوله لانا نقول الى آخره) حاصل
الجواب انا لا نسلم انه جار فى جميع الاضافات والسلوب اذ لا يجرى فى مثل ايجاد
العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة
القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة
بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما
يوجد فى الايجاد والخلق الحادثين لا فى عدمهما ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها
والحاصل هو لا يجرى فى كل منهما وان جرى فى بعضهما كتعلق العلم وسلب
الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات
والسلوب لا يخلو الذات عن شئ منهما فى وقت لا فى الازل ولا فيما لا يزال فتلخيص
كلامه ان الجريان فى بعض من كل من الاضافات والسلوب ممنوع وفى البعض
الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففى كلامه صنعة احتباك
من المحسنات البديعية وهى حذف منع التخلف فى جانب الاضافات ومنع الجريان
فى جانب السلوب كل بقرينة الآخر ولا يتجه عليه ان يقال لا وجه لتخصيص
تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولا لتخصيص منع الجريان بالاضافات

في كل منهما صح

الجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا يجرى
الدليل فيهما اذ لا كمال فى شئ منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات فى وقت غير
متخلف فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك
المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة فى اصل
الدليل مخصوص بالوجود القائم بذاته تعالى اعنى الصفات الحقيقية وفى دليل
النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لا يلزم
من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال
ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها فى الدليلين شيئا واحدا لكان منعها مضرا
بقى كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة فى كون التعلق
الحادث للسمع والبصر كمالا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما
ذهب اليه الاشعرى ويفهم من العلاوة الآتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى فى الجواب
ان يقال لا نسلم جريان الدليل فى جميعها فان من الاضافات والسلوب ما ليس
بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم ولا يجرى
الدليل فيهما ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب
الجسمية ولا يجرى فى الاولين اذ لما امتنع حصولهما فى الازل لم يكن خلو الذات
عنهما فى الازل نقصا ويجرى فى الآخرين ولا يتخلف حكم المدعى فيهما
(قوله فان ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) وما قيل
لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال
لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا فى الازل فقط بل
وفى كل زمان سابق على زمان ايجادهما للقطع بامكان ايجاد العالم وخلق زيد
قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية فى جانب
الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال فى تقرير هذا الدليل ان كان ذلك
الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به
للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى
فالاتفاق فى الصفة الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور
هنا عليه بان يحمل قوله فى الازل على معنى فى جانب الازل بحذف المضاف ليشمل
نفس الازل والاوقات التى فى جانبه لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد





كما يظهر (قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها) اى عن الخالقية فى الازل (كمال يظهر با
استئثاره) اى تفرده تعالى بالقدم الزمانى يقال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن
التخصيص هنا بالايجاب لا بالاختيار والقدم الذاتى عند المتكلمين بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظير فى القدم الذاتى نوع نقص فكذا وجوده
فى القدم الزمانى فيكون التفرد فى كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم
قدم لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتى فاندفع بعض الاوهام
لا يقال لو كان عدم الخالقية فى الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما لا يزال
لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لا عدم الخالقية فى الازل بل هو تعالى بعد
خلق العالم متصف بعدم الخالقية فى الازل اذ لما كان سلب المطلق اخص من
سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية فى الازل واشار
بقوله الادعاء الى ضعفه لان كون الاستئثار بالقدم الذاتى كمالا ظاهر بخلاف
الاستئثار بالقدم الزمانى فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترقى من
تجويز عدم كون الخالقية كمالا الى القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كمالا
لم يكن الخلو عنها فى الازل كمالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم فى الازل وامكان
الاتصاف بالخالقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران
الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال فى الجملة
فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها فى الابد لا فى الازل فان الخلو
عنه فى الازل كمال فكيف يكون الايجاد ايضا كمالا الثانى اندفاع ما قيل اذا
وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى فى اليوم
لزم النقص فى الامس لعدم اتصافه به فى الامس وهكذا فى اى يوم فرض
الاتصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون
الخالقية فيما لا يزال كمالا كما زعمه القائل الاول كما لا يخفى نعم يتجه مثله على العلاوة
الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد
العالم فيما لا يزال كمال فجريان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة
القائلة بان الخلو عن صفة الكمال فى الازل نقص فى اصل الدليل ان ذلك
الخلو نقص مع امكان الاتصاف به فى الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان
ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم فى الازل لم يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل
ويتجه عليه امران الاول ما اشرنا من قبل الثانى ان هذا المنع المبنى على تسليم
كون الايجاد كمالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات

له هو التأثير قو الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فاقلت اذا كان تأثير القدرة حادثا وتابعا



الكمالية الحادثة التى جوزنا قيامها بذاته تعالى هى التى امتنع الاتصاف بها فى الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام فى امتناع وجودها فى الازل على تقدير امتناع وجود العالم فى الازل فان قيد تم تلك المقدمة بامكان الاتصاف فى الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجدان يحمل مراده على تأييد منع كون الايجاد كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها فى الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم ممتنع الوجود الازلى فلا يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل فعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثانى فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا ليه فليس للخصم ان يقول بجوازان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود فى الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ بجواز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود فى الازل لكن ذلك الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لابد وان يكون صفة كمال والاشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وماقيل انما صدره بالامكان الاشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لاينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لايزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لايزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا كيف وتحقق الخالقية فى الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلول واحد المتضايفين بدون الاخر فى الازل ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده اللا زالى متمم العلة وجوده فيما لايزال فيجوز ان يحمل كلامه هينا على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم للعلة التامة والا فالمتمم فى الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فى الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاى حاجة فى هدمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لايكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اوردناه عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح

تعلق الارادة يلزم التحكم فى تخصيص التأثير بوقت دون وقت اذ ليس قبل العالم زمان متميز الاجزاء ليخصصه الارادة بجزء معين منه قلت بل الارادة متعلق بعدم كون العالم قديما فهو تعالى مختار بعده فى التأثير فى كل وقت مفروض فيوجد العالم ويكون زمان ايجاده اول وقت العالم وهذا مثل ان يقال نريد ان لانفعل شيئا فى الحال ونحن بعد ذلك مختار فى فعله فى اى وقت نفرضه من الاوقات المستقبلة او كون الاوقات المستقبلة محققة اومفروضة لاتقدح فى الاختيار بل التحكم الباطل انما يلزم على تقدير كون تأثير القدرة ايضا ازليا كتعلق الارادة كما لايخفى على ذوى الاذهان الوقادة فاعلم اذا سه





صرح هنا بكون الخالقية وعدم الخالقية متغيرة متبدلة فلوفرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والالم يقتصر على منع الجريان فى الخالقية بل منع التخلف فيهما فافهم (قوله ومايقال من ان ازلية الامكان الى آخره) اثبات لكون الخلو عن الايجاد فى الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والالزم انقلاب الممكن الى شئ من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعى البطلان فامكان العالم ازلى وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اى امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم فى الازل خلوا مع امكان الاتصاف به فى الازل ١ فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ليس بشئ جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالى لا بالنسبة الى الوجود الازلى فيكون الممكن ممكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبنى على انهم اختلفوا فى ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثانى والشريف المحقق بعد مانقل دليل عدم الاستلزام فى شرح المواقف قال وانا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لاينافى الامكان الذاتى انتهى واعترض عليه الشارح فى بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف فى قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده فى كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلى ممكنا انتهى ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفيا اذ لاشبهة فى ان وجوده فى كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية فى جانب الازل ممكن واما الثانى فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود فى جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا لابدلا فقط فقد امكن الازلية وادفع ماذكره تعرض

بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضى كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا يفيد له الوجود بالاختيار او بالايجاب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالايجاب بلا شرط كان الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو فى ذاته قابل لجميع انحاء الوجود وان تأثير فيه فهو قابل لان يوجد فى جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتنعت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتى لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات وايجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد فى الازل مع امكان ان يوجد العالم فى الازل لازم الكمال الذى هو القدرة اذ لما كان الكمال فى القدرة لا فى الايجاب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان وجود العالم فى الازل ممكن يكون الخلو عن الايجاد فى الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا فى تقرير البرهان نقول لا شئ من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات عنها فى الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب فى الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار فى بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها فى الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجرى فيها الدليل واما الجريان فى الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتأثير كلها فى الازل وكسلب الجسمية وغيرها من النقايص فمسلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلا اشكال ويقرب مما ذكرنا ما ذكره المولى الجامى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كمالين كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكمالا اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لو تمت الادلة المذكورة فى هذا الباب لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقا اى سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة او سلبا وتخصيص الدعوى

قوله وتحقيق كلامه الى آخره ويؤيده ان تقسيم الشئ الى الاقسام الثلثة اى الى الواجب والممكن والممتنع انما هو بالقياس الى الوجود المطلق لا المقيد بكونه ازليا او لا يزاليا كما لا يخفى فتدبر ١٢





مع عموم الادلة خطاء انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما فى جوابه من الخلل لان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ( قال المصنف ولا يتحد بغيره الى آخره ) لا يخفى ان الاولى ان لا يفصل بينه وبين نفى الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله فى المواقف (قوله الاول ان يصير الشئ ) اى الموجود بعينه اى بتعينه وتشخصه الخاص به ( شيئا آخر ) اى موجودا ( من غير ان يزول ) عنه شئ من ذاته او صفاته وانما عممنا الشئ من الصفة مع ان الزائل عن الشئ متبادر فى الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذى هو الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية او عرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شئ لاخراج الاتحاد بالمعنى الثانى فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه وصرح الشريف المحقق فى شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازى والمعنى الحقيقى المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو فيتحدا بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعمرو فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده انتهى وما قيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان فيتحدا بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف فى المتصور لان الشئ الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثانى هو الوجه الثانى وعلى الاول فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شئ آخر فهو الوجه الاول او لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشئ بنفسه بقى هنا شئ هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شئ الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين

قوله فتأمل اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فبان يقال لما امكن وجود العالم فى الازل فقد امكن تعلق السمع والبصر فى الازل بان يصدر العالم عن الذات بالايجاب فيكون الخلو عنهما فى الازل خلوا مع امكان الاتصاف بهما فى الازل فيكون نقصا واما الجواب فبان يقال فعلى هذا يلزم الايجاب فى افعاله تعالى وهو ينافى القدرة فالكمال الممكن فى الافعال مع القدرة لا يمكن الا بان يكون حادثا بخلاف الكمال فى الصفات الحقيقية كما لا يخفى ١٢

لاالى الشئ الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء فى الواجب الى آخره) اى سواء فى اتحاد الواجب بغيره او فى اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء فى اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او فى اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد فى الوجود (فهما اثنان) اى معروض الاثنينية لامعروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان فنيا) عند الاتحاد (فهما) بعد الاتحاد (معدومان فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادهما فى العدم وان فنى احدهما وبقى الاخر (فلا اتحاد) بين الموجودين (ايضا بل هوية واحد وفناء آخر) وهو ليس من اتحاد الموجودين فى شئ وايضا لايمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا ومعدوما ومامعا نعم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود او العدم وهو اتحاد بالمعنى الثالث لابهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين فى الخارج او فى الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا فى الخارج والاخر موجودا فى الذهن ولذا قال المصنف فى المواقف وشارحه هذا الحكم اى عدم اتحاد الاثنين (بديهى فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) فقط (فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما اثنان كما كانا قبله والغرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين او لم يتحدا) انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لايعقل زواله اى لكل شئ ما خصوصية هو بها هو فمتى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع فيه

قوله ومن ههنا علم الى اخره اى من قوله لكنه اتحاد بزوال وصف لوجود الى آخره لان وصفى الوجود والعدم وصفان ذهنيان لايعرضان الا فى الذهن لكونهما من المعقولات الثانية فى التحقيق سعد

قوله ان عدم الهويتان الى آخره لايقال تخصيص التنبيه بالهويتين ينافى تعميم المدعى عن الماهيتين والمختلفين لانا نقول المنافاة ممنوعة لان الماهية الكلية الموجودة فى الذهن شخص فى الذهن اذ لا وجود بدون التشخص فلها هوية وكليتها باعتبار تجريدها عن المشخصات الذهنية كما صرحوا سعد







فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كان باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شئ منهما كان فناء لهما وحدوث ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض عليه بانا لانسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحد وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لامحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لايكون شئ منهما موجودا آه فاعترض عليه بانا لانسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يمكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصى عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين عن الاخرى اما بذاتهما كما فى امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئهما كما فى امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين او عرضين او كالمتضادتين فى امتناع اجتماعهما فى محل واحد عند من خصص التضاد بالاعراض ولا شك فى ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا فى هذين القسمين لامتناع بقاء الشئ بدون ذاته او جزئه بديهة واما بامر خارج كما فى امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذى هو العوارض المشخصة فى الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض فى التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة متضادة بحيث لايجوز اجتماعها فى محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة لان تباين الاثار يدل على تباين مباديها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك العوارض

قوله وبان امتناع اتحاد الوجودين الى آخره هذا صريح فى ان المراد من الموجودين المتحدين اعم من الموجودين فى الذهن كما لايخفى سعد

والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع الوجود الخاص لما يترتب عليه عادى لا عقلى عند الاشاعرة فلا شك فى امتناع انفكاك التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هى الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال التشخص زال التشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا اوعادة اومتلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذى نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غيران يزول عنهما شئ من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا يمكن انفكاك شئ من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود من غيران يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا اوعادة اوالكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا وعادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما فى الحمرة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوزان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احد الاولين لا عين احديهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما فى الوجود الخاص والآثار بديهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاؤهما فى الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا





عند الاشاعرة لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا اعنى الكون فى الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام فى هوية السواد وفى هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند كالسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد ابائنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء نحارير وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى التشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر فى الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بان التشخص اما عين الوجود الخاص او متلازم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد التشخصين قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية التشخص لا لذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة وتلخيص ايراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بان يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها وذلك مما لا ننكره بل نثبته فى بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذى نحيله انتهى وانت خبير بان ماله ان الاثنين بشرط الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بديهى لا ينبغى ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه فى علم الكلام كما قيل ولا يجدى فى المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنينية بل النافع فى المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غيران يزول عنه شئ من ذاته اوصفاته او ينضم اليه شئ ولا بان يزول عنه شئ من ذلك ولا بان ينضم اليه شئ اما الاول فلامتناع الاتحاد

بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على مالا يخفى
واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع فى قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون
الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بتجريده عن
المشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( قوله والثانى ان ينضم اليه شئ
فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة ههنا اعم من الحقيقة
التى فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما فى كون
التراب بانضمام باقى العناصر انسانا اوشجرا اومعدنا معينا ومن الاعتبارية
التى لم يفض على المجموع تلك الصورة كما فى صيرورة التراب بانضمام الماء
اليه طينا فان الاتحاد المجازى متحقق فى كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب
طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب
الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية فى مثل الترياق والسكنجبين كما ذكره شارح
المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية
كالسرير قال فى شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصيرا شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد
او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله فى شرح التجريد وقد قالوا
الواحد بالاجتماع وحدته قد يكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون
بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى ( قوله بطريق الاستحالة )
هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشئ عن حالتها الاولى
لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة فى الكيف ولذا احتاج الشريف
فى شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعنى التغير والانتقال دفعيا كان اوتدريجيا
وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة النوعية
الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة فى الكيف فان مطلق الحركة
تدريجية ولذا عمم الانتقال من الدفعى والتدريجى ولما كان تبدل الصورة النوعية
للشئ تغيرا فى ذات الشئ وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا فى عرضه قال الشارح
فى جوهره اوعرضه والاولى فى ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى
وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالته فى الواجب تعالى ( قوله والكل
فى حقه تعالى محال ) الظاهر انه حمل الاتحاد المنفى فى كلام المصنف على
مايعم المعانى الثلثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة اومجازا وانما عممه
منها مع ان المصنف والتفتازانى حملاه فى المواقف والمقاصد على المعنى الاول
الحقيقى لانه اولم يحمل على الاعم لم يصح بنفى الحلول والاتحاد بهذا المعنى





رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد
ذاتا اوصفة بغيره على نحو ما قدمناه فى نفى الحلول لان قول بعضهم ان اقنوم
العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب لحما ودما ظاهر فى الاتحاد بطريق
الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر
فى الاتحاد بطريق الانضمام ففيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازانى عرض
المصنف فى نفى الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحى وعممه
العلامة من الحلول فى المكان ليتم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا
ان حمل الغير فى كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا
للمدعى بالنسبة الى نفى المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده
تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل
على المعنى اللغوى ليشمل صفاته تعالى فنفى المعنى الثانى غير صحيح عند الاشاعرة
لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة فى الخارج
على مذهب المتكلمين ولا مخلص الا بان يحمل الغير على المصطلح ويحال نفى اتحاده
تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقايسة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر
اختلال كلامه فيما بعد كما ستعرفه ( قوله اما الاول فلامر ) وايضا يلزم ان يكون
الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما فى شرح المقاصد ( قوله
اما الثانى فلان احدهما الى آخره ) حاصله لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه
متحدا بالمجموع الحاصل فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول
اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت اولا يكون فعلى الثانى لا يكون مجموعهما
حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع
بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالا وهو محال
مناف للوجوب الذاتى او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال
عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال فى بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا
فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع
والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة فى الخارج يتحد بها الواجب
وان حصل هناك حقيقة واحدة الاعتبارية كالعسكر الواحد ولقائل ان يقول
ان اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحى والحلول فى المكان لا بطريق احتياج الحال
فهو لا ينافى الوجوب الذاتى وان اراد الحلول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه
فان اراد بالحقيقة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعى

الواحدة صح

نفى مطلق الاتحاد بالمعنى الثانى سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان خص المعنى الثانى بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكانية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما سبق (قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة) اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرا او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرا يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعى البطلان وهذا هو الاختلال الذى ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب (قوله واورد عليه بانه الى آخره) ايراد على الشق الاول بانا لانسلم انه اذا لم يكن احدهما حالا فى الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شئ منها فى الآخر حل فى مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هى الشخص الحيوانى او النباتى او المعدنى وهى المواليد الثلثة (قوله ودعوى الاحتياج والانفعال الخ) جواب عن الجواب عن الايراد المذكور بابطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشئ المنضم وانفعاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التى حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر وينفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما افاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها فى الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها سورة الآخر فى كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوستى النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة فى انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم فى شئ من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحالة فى الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر ومادى والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على مانص عليه الشيخ ابن سينا واذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن

قوله وحاصل الجواب الى آخره ولا يخفى ان من يمنع هذه الكلية يمنع الحصر فيما قيل فى الجواب عنه حيث قال اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركب المواليد من العناصر او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء التى لا تتجزى او الاجسام الصغار او المعاجين من اجزائها او المجموع المركب من الآحاد كما اثبته الشارح فى مواضع ولا كلام فى انفعال الاجزاء فيما عدا الاخير واما الاخير فليس احد بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضرورى انتهى اقول وايضا لم يتحد الواجب تعالى بذلك المجموع عند احد لا حقيقة ولا مجازا وفيه مافيه سعد





الاتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لا بطريق حلول الصفة فى الموصوف ولا بطريق حلول الشئ فى المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالة فى مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه فى ابطال ما زعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باتفاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كمالاته الى الفعل وهو ينافى وجوب الوجود واما المجرد الذى جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد (قوله لكن لانسلم انه لا يحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بان الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل (قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة فى الجهات الثلث والاعراض القائمة بها اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان النوع عندهم هو الصورة النوعية التى هى عوارض مخصوصة لا مشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون فى هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس الشئ من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (قوله واما الثالث فلان التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته) اذ لا جزء له تعالى والعرضى بزوال صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفى الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفناه ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد من المعنى الحقيقى (قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز الى آخره) كلمة او لتقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى الا ان اعادة المعرف يأباه فالوجه انه للشك فى ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرا والا لكان الواجب ممكنا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعانى الاخر المعتبرة عند الحكماء كالموجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى فى الشرع وهو موهم للامكان والتحيز

وفسر المصنف المتحيز بالذات فى المواقف بالمشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك فلو حمل الجوهر هنا على المتحيز بالذات لكان قوله الآتى ولا بالمشار اليه بهنا او هناك تكرارا كما لا يخفى سعد

لكثرة استعماله فيهما ( قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره ) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل ما لا على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين فى الثانى لا فى الاول لان احتياج العرض فى وجوده الى محل ما قطعى فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالمناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغى مثله فى الجوهر اللهم الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت اوقديمة ( قوله شاب اجرد ) اى لا لحية ولا شارب له جعدة قطط الجعودة كون الشعر كالخلقة وقطط شدة الجعودة والحاصل جعلوه تعالى شابا امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهى لم يرتضيها البعض الآخر بل جعله تعالى فى صورة تناسب العز والوقار وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية والشمط بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل اسود وسودان كذا فى الصحاح فما قيل اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكفة منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة ( قوله وهؤلاء لا يكفرون ) ولذا قال صاحب الامالى * ورب العرش فوق العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال * فافهم ( قوله ورأيت فى بعض تصانيف ) فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بلا انقياد الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو فى مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك ( قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين ) اى متأخرى المجسمة لم يرض بكونه فوق قبلة الدعاء لا جهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هى قبلة الصلوة فهو حمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما فى جوفه ( قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان آه ) اى بعد ذكر ما قام البرهان عليه من الحكمين السابقين لا حاجة الى سلب الجهل بعدهما لان الجهل ببعض المعلوما





او كلها اما من عدم العلم به فى الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التى هى صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا فى هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدهما ( قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد الى آخره ) ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة للغير لا فيما تضمن منفعة كما فى خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه يقتله غدا ظلما فلا شك فى ان النقص فى صدق ذلك الوعيد لا فى كذبه وسيجئ تحقيق الكلام ( قوله ومن ثمه كذب الله المنافقين ) اى فى قولهم ( لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ) اذ الظاهر من قوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون فى قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضى والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشئ على ما هو به فى الواقع او لا على ما هو به لا صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكذبين واذا دفع لزوم الكذب بتوجيه ايات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء ( قوله والوجه فى دفعه ) اى الوجه الصحيح فى دفع لزوم النقص ان ايات الوعيد مشروطة بشروط اى مخصص بقيود مستفادة من الايات الاخر كقوله تعالى ( ولم يصروا على ما فعلوا الاية ) وقوله تعالى ( ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) وقوله عليه السلام ( التائب من الذنب كمن لا ذنب له ) فيكون مثل قوله تعالى ( ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ) يعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون فى معنى الشرطية فلا كذب فى عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولا دليل من الايات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة فى حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضى ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل

فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لا نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل فى اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره) لا يخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها جميعا كما فى مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدى اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب الامكان فى نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لما قالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقية والمجازية (قوله لا حقيقة الاخبار) لا يقال لمثل قولنا الصبى يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج فى الواقع وفى قصد المتكلم جميعا ومآله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج فى الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة له واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع فى قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له فى نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج تقصد مطابقته او لا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد المطابقة فى مثال المقاومة لا حكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق فى شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا واياما كان يلزم ان يكون





صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازانى العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة (قال المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيمة) لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول بوقوع الرؤية فى الآخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة واشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزه عن سمات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شئ وليس بمتبعض ولا متجز معطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ما شاء الله كان الى آخره بل محلها قبيل قوله ولله ملائكة ذو اجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤول بانه تعالى ليس غير مرئى ولا معطل (قوله وتحقيقه) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف بليغ اى بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف فى العلم وان كان فى تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابلغ من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك فى رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اى المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة فى مركز البصر قاعدته على سطح المرئى او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئى فيتحرك على سطحه فى طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئى كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذا فرضنا انها شرائط عقلية له فى هذه النشأة فلا نسلم انها شرائط له فى النشأة

قوله والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية وذلك بصيغة اسم المفعول المجاز فى المستقبل كما سبق عه

الاخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضرورى واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن قوله بل عند الاشعرى كان ما سبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهى بلدة في اقصى بلاد المشرق بقة اندلس وهى بلدة في اقصى بلاد المغرب والبقة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اى على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشئ سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع في امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه في شرح العقايد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فبنى على مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز العقلى كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخيالى





من انه امكان ذهنى لا نزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك (قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره) واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضرورى وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شايع وهو لابى الهذيل العلاف والجبائى واكثر البصريين الثانى للكعبى والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى (لن ترانى) لسؤال موسى عليه السلام لان نفى العلم الضرورى غير صحيح وفاقا ولا نفى رؤية الآية كيف وقد اراه اندكاك الجبل وهو من اعظم اياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا (ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى لن ترانى انما يدل على نفى الوقوع لا على نفى الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشانه عليه السلام لانهم سئلوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما زجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليهم السلام الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامره ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه (وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فارتدوا بعد ايمانهم فسئل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى باذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع

من جهة واحدة فوقوع بانه او كفيهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهى لن نؤمن ذلك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه فى اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الاية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما فى سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمعى الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا الخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف فى الجواب عنه بعدم التفاوت فى العلم القطعى اذ لا شبهة فى ان العلم القطعى الحاصل بالدليل العقلى المؤيد بالنقلى اقوى من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لا ينبغى ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام (واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هى البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البعثة عند اهل الحق (قوله ولا مجال للقول بجهل موسى الى آخره) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت فى علم الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة وهو ظاهر (قوله الثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره) تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن فى ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض ان المعتزلة عليه ايضا من وجوه الاول انا لا نم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علقت على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذى هو حال الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية فى قوله تعالى فان استقر الآية ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة





وهو زمان التجلى ممكن بان يقع بدلها كما يدل عليه اسناد جعل فى قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجعل بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلى لانه اسناد الى السبب اذ لا خالق لحركة الجبل سواه تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وما قيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف المحقق فى شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار فى الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف فى الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليقى مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق (اقول ولو سلم فكلمة سوف يحتمل وقوع الرؤية فى الآخرة الثانى ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد او لم يقصد الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فابقيت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد هذا بقى كلام هو ان المولى الخيالى اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها بالذات كما لو قيل لو انتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلا نسلم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال فمرادهم انه لا يستلزمه من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا بالغير الا يرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لا امكان ذلك العدم فانك اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لا من حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن فى ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره فى ذلك الوقت لا يقدح

فى امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن مما يوجبه فى الفاعل المختار
فعلى هذا يظهر صدق قوله والمحال لايثبت على شئ من التقادير
الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع النقيضين واقع
كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد اولا وفى قوله عند وقوع المعلق عليه
اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم فى الجزاء والشرط قيد
من قيوده كما ذهب اليه الشافعية لابين الشرط والجزاء من الاتصال
لزوما اواتفاقا كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون ( قوله والجواهر كالطول
والعرض الى آخره ) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة
وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء
الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمى
واذ اقسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى
وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة
على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع
الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ماذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض
( قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حمل بعضهم العلة المشتركة
على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان
اوالحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لايفتقر
الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث اوالامكان الاعتبار بين ايضا واجابوا عنه
بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات وبالمرئى ثانيا وبالعرض فانا
اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا اوحيوانا او جسما ناميا
بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية
وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض اذ لايسد
احديهما مسد الاخرى فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم
تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم
ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لايجوز ان يكون من
خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا
قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا
كالضوء اوالظلمة وان استقصينا فى التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية
المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق





فى شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق
بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية
المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشئ من الخصوصيات ليكون
اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لابشرط شئ
من الخصوصيات ولاشبهة فى كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة فى الخارج
كوجود حيز ما للجسم على مامر اليه الاشارة من المص نعم الوجود المطلق
بمعنى الكون فى الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور اعتبارية
لكن مراد الشيخ الاشعرى القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق
الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لابشرط التعين فلا
يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف فى ذيل هذا الايراد من ان المدرك
من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على
تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل
اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان
الاجمال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام
الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا
لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود
علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل ( قوله وذلك الامر
اما الوجود الخ ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز
المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجرى هذا الدليل فى صحة
ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولامدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما
النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى
واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة
كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية
صفات الواجب تعالى والثانى باطل لاستلزامه صحة رؤية المعدومات بل
الممتنعات لايقال جريانه فى الملموسية ممنوع اذ لاندرك باللامسة الا الاعراض
كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لانا نقول ندرك بها الطول والعرض ايضا
وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيها قطعى على مذهبهم وان امكن
المناقشة فيه وفى اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم ( قوله والاخيران عدميان ) اى معدومان

فى الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتى الوجود والعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودى غير متحقق حال العدم للتنافى بينهما ( قوله وانه لا اشتراك بين الوجود الا فى اللفظ الى آخره ) لا يخفى ان الاشتراك اللفظى موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعانى ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية فى علم الواضع حين الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظى اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى فيجوز ان يضعه تعالى بازائها فى الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح فى علمه الاجمالى ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات فى هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجمالى كما فى وضع الحروف او يقال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظى فى انه لم يوضع للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهى مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقى لا ينافى اشتراك الوجود بالمعنى المجازى فلا يرد ما اورده اذ غايته ان الوجود فى هذا الدليل مستعمل مجازا فى الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقى عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعارض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره ) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضرورى انتهى اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشئ له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضرورى وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها فى الخارج هويتان احديهما





وهى الوجود قائمة بالاخرى وهى الموجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده من قوله وجود كل شئ عينه ليس انه عينه فى الواقع بل المراد انه ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهى الايراد الذى اورده المحقق الشريف فى شرح المواقف نعم يتجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور امر اعتبارى ومعقول ثان لا موجود خارجى يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدأ انتزاعه مرئيا دون مبدأ انتزاع الحدوث والامكان لانا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة ولانا نحتاج بعد رؤية العالم الى دليل حدوثه وامكانه ولم نحتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفيه ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الوجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود فى الجملة فالحادث الفانى كما انه حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا فى الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها منقضية فى ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التعاقبى نوع من وجود المجموع فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالتى الوجود والعدم لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولا نشك فى وجودها ونحتاج فى كونها جوهرا او عرضا الى دليل فظهر ان المرئى هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا ينافى اثباتهم كون الخصوصيات مرئية فى بعض الاحيان ايضا ليكون مكابرة كما قال الامام الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هى مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا نريهما من حيث كونها موجودة لها كون فى الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئى هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك

لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة فى الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة فى الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (قوله وهذا التأويل فى غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين فى الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود فى الخارج حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية الثانى انه لو كان وجود كل شئ عين ذاته لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود لا كما لا شك فى ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل بحمل كلام الاشعرى على حقيقته وقد عرفت انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة فى غاية القرب لا سيما اذا كان ذلك رد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا (قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبنى على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدى حيث قال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع فى اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدى اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخر وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته تعالى لذاته كذا فى شرح المواقف (قوله والنظر يكون آه) يعنى ان النظر مشترك بين هذه المعانى والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فمتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى كان متعديا بفى كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والعطف





اى الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما فى هذه الآية وما عدا الاخير ليس مما نحن فيه والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثانى والثالث للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر فى هذه الآية موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر * وَشُعْثٍ ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * ومن البين ان الظماء اى العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح * اى منتظرات اتيانه بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شايع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار فى البيتين باولى من عكسه لان الموصول بالى نص فى الرؤية فالمتعدى بنفسه فى البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفى البيت الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذى هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدى او الى آثاره تعالى من الضرب والطعن فى الاعداء الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل) اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم * ان افيضوا علينا من الماء * والظاهر ان نور المؤمنين فى وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون فى امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدى بحرف الجر بل قد يكون فى تعدية اللازم كما قالوا فى قوله تعالى فاستبقوا الصراط ان تعدية الاستباق بتضمين معنى

جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعانى كما يظهر من شواهدها فالنظر لا ينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى فى البيت الاول كما نظر الظمآء الى الغمام منتظرين مطره وفى البيت الثانى ناظرات الى جهته تعالى منتظرين لاتيان الظفر من تلك الجهة التى ينزل منها آثار رحمته وما قيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا الينا فليس بشئ اذ لا يلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ما ورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت واعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التى ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال لا نسلم ان النظر فى الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصل بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثانى خاصة واشار الى جوابهما معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر فى الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما فى المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما فى الانتظار للمؤمنين فى الآخرة لان ترتبه على الانتظار عادى يجوز تخلفه عنه فمدفوع بان التبشير والانذار ما انعامه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة فى النار والعذاب والالم فى الجنة (قوله واما السنة فلقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعتمد الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف فى المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لدلالتهما عليه لان المطلب يقينى والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وهو مستلزم لجوازه وعلى ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله احتج المنكرون) معارضة فى الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار





مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا لعلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجودا واما لا امكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى) فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ما قال (قوله والثانى ان هذه) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى فى الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلى بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام فى جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لا فى جانب النفى ليكون سلبا كليا بمعنى لا شئ من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة فى جانب النفى فى قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكلى واما ما ذكره المصنف فى المواقف من ان اللام فى الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لا علينا اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس فى جانب النفى كما زعموه فى لام الاستغراق ونفى الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته للبعض الاخر كما ذكره اهل العربية من ان نفى المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح فى هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى كما قال فى الجواب الثالث (قوله فانها سالبة مطلقة) اى لا دائمة قائلة بان لا شئ من الابصار يدركه تعالى ما دامت موجودة ولا ضرورية مطلقة كما يزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هى دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفى الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور فى جانب المنفى ايضا لا فى جانب النفى كما قالوا فى قوله تعالى (لو يطيعكم فى كثير

من الامر لعنتم (الآية واوسلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددى كما فى قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) اى ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان فى الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامى والمنافى للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامى لا التجددى واعلم ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف فى المواقف وهو انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاوقات ايضا فالمنفى رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفى نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفى الرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع (قوله وما قيل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفى امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح فى عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية واما ما اورد عليه المولى الخيالى من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروايح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى فليس بشئ اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر فى الظاهر فى التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروايح اذ لا تمنع والاحتجاب بحجاب الكبرياء لشئ منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شئ لان مقصود المعارض القاء الشك فى دليل الخصم لا اثبات المطلوب واذا لم يعدوه من ادلة الامكان

(قوله ولان عدم رؤيته فى الدنيا الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشئ اذ الكفاية غير كافية فى الاستدلال وكذا اباء تفريع قوله فلا ينافى رؤيته فى الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فالايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فى الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح وان اردتم انه





تمدح بكونه لا يرى فى الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة على ان ما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التقريب اذ غاية ما لزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى فى الدنيا وهو لا ينافى وقوع رؤيته فى الآخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفى الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية نفى رؤيته للكل بل الخواص فقط للعلم بهما بما سبق ثم فى قوله مع كونه اقرب آه نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكانى وهو غير صحيح وحبل الوريد عرقان وهما الوريدان فى جانبى العنق واصلان الى القلب قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى الى آخره هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الايات يفسر بعضا ولما كان لن فى هذه الاية للتأبيد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام فى الاوقات فى الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى فى الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثانى عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر (قوله بل للتأكيد) وهنا بحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام اما منكر لعدم وقوع الرؤية او متردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الاشاعرة فيما هربوا الثانى ان التجلى فى قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحيوة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الاشعرى فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى واما بدون خلقهما له كما ذهب الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففى آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى للتجلى له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففى هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع ما لوقوع الرؤية والجواب عن الثانى ان غاية ما يدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب العنصرية التجلى له بحسب جرى العادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم فغاية ما لزم تردده عليه السلام فى ان هذا التركيب العنصرى متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور التابعة حتى يكون عدم العلم به منافيا للنبوة (قوله ولهذا يقيد بابدا) كما فى الاية الآتية قيل يجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكيد (كما فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

قوله فضلا عن امتناعها لا يخفى انه لا معنى لكون امتناع رؤيته تعالى فى الدنيا اولى بعدم المنافاة لامتناع رؤيته فى الاخرة بالنسبة الى وقوعها فيها على ما هو مقتضى استعمال لفظ فضلا فالصواب ان يقال فضلا عن امكانها فان الوقوع فرع الامكان فامكانها فى الاخرة اولى بعدم المنافاة بالنسبة الى وقوعها (محمد اسعد)

اجمعون) فالاولى ان يقال يقيد باليوم كما فى قوله تعالى ( فلن اكلم اليوم انسيا) اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا واليوم والغاية كما فى قوله تعالى حكاية عن اخ يوسف عليه السلام (ان ابرح الارض حتى يأذن لى ابى) ويتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأبيد المطلق ان لم يقيد بما يدل على التحديد والتأبيد فى المحدد ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتى لان تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص فى التأبيد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأبيد وكان ذلك التأبيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآنى على انهم يتمنون الموت الخلاص عن عذاب جهنم فيكون التأبيد المدلول عليه بلن من هذا القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته فى الدنيا لما قدمناه آنفا (قال المصنف ما شاء الله كان الى آخره) الظاهر من ترك العاطف انه خبر بعد خبر هو مرتى فى قوله ومرتى للمؤمنين كقوله غنى بعد غنى لا يحتاج الى شئ والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ما شاء وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الآن يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ما شاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق وما لم يشأ تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لا اشكال فى التفريع وهو الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبى الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل مشئ كائن وكل ما ليس بمشئ ليس بكائن كما يشير اليه الشارح (قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن مشئ والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن ليس بمشئ بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوى وقد اشار المصنف فى المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة فى قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصى ومريد لبعض ما لم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الآتى الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع بجعل الحكم الاول عمدة فى هذه الرسالة





والحكم الثانى ملحوظا بالتبع واشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس بمراد نعم اوقال المصنف فى التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق بخلقه وارادته وايمان الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصى وجودا وعدما بخلقه وارادته وجودا وعدما فلا يلزم قصور المصنف فى التفريع ويتجه ذلك على الشارح لا يقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق ففيه اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة فى حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالمستغنى عنه ) فيه انه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفريع على مجموع الجملتين كما شرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ما ليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة اخرى هى رد البعض من اصحابنا فانهم بعد ما اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا فى التفصيل فمنهم من لا يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصى مأمورا به لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام ما لا يليق بكبريائه متحقق فى خالق الخنازير وامثاله لا فى مريد الكفر والمعاصى بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصى مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين معا لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قيل ولان التوقيف انما هو التسمية لا فى التوصيف كما سينقله الشارح عن الغزالى ففيه نظر لانه خلاف المرضى عند المصنف ( قوله فانه قدم الى آخره ) قيل الاولى ان يقول قدم انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصى بخلقه وارادته وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه فى صدد التفريع على ما سبق فافهم ( قوله خلافا للمعتزلة فانهم ) قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار

والاصرار على الاطلاق وعدم التقييد كما فى المواقف (قال المصنف ولا رضاه) الظاهر انه جملة حالية عن ضمير يخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا رضاها ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور ولا ينافى الاستدلال بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه المعاصى دلالة كما سبق ( قوله هذا ايضا قدمر ) اى فى الشرح ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الاية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ماسبق الا ان يكون اشارة الى نفى الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ماسبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة (قال المصنف غنى لا يحتاج الى شئ فى ذاته ) غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية والى علة خارجية اوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفى صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب فى الوجود العلمى وهما باعتبار هذا الوجود عين لا يغاير الذات عند الاشاعرة فغاية ما فى الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الاخر وهو العلم كما لا يخفى ( قوله هذا ايضا معلوم مما سبق ) اى من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كالمستغنى عنه وليس بشئ لانه متفرع على ماسبق تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل ( قوله تعالى والله غنى عن العالمين ( قال المصنف ولا حاكم عليه ) المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما فى المواقف وغيره وللقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الاخر فان حمل الحكم فى كلام المصنف على معنى العلم فالنفى غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر والخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة بعدما اثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الاخر واثبتوا له ولاية الامر والنهى لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن





والقبح فى افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل فى قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * ووافقهم الماتريدية فى ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم فى افعال العباد حقيقة بالامر والنهى هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة فى ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة على هنا مثلها فى قولنا حكم على زيد بالقيام بل فى قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما ان فى جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الاخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا فى نسبة بعضها الى الحسن والبعض الاخر الى القبح نوع نقيصة كما يشاهد فى افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الاخر الى القبح فالحاكم فى كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه رد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع فى محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه بالاية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص والتقديم فى الاية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشئ منهما ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما بمعنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل الصواب فى الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء او الخطاب قطعى الانتفاء والحاكم عليه بمعنى لان العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع وسيجئ بطلانها وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم فى الاية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الاية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال فى ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه دون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين

قوله واما بمعنى الخطاب الخ اى فلا يحمل عليه الحكم فى الاية منه

بالجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة اوبالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو الة للعلم يخلقه الله تعالى للعبد بواسطته اما بالشرع فقط عند الاشاعرة اوبالنظر الصحيح دون الشرع عند الماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة فى انه لاحاكم عليه ولايجب عليه شئ مع موافقتهم للمعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما اورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد اوبجرى العادة خارج عن مبحثنا هذا ( قال المصنف ولايجب عليه شئ ) هذا من عطف اللازم على الملزوم قال فى المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولاواجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذلاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الاالعقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا حكمه وبينا انه الحاكم يحكم على مايريد ويفعل مايريد ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولااستقباح منه انتهى فمن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما فى المواقف فى بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ماصدر عنه مايوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثانى مخصوص بلزوم الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة فى افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لاوجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لاواجب عليه وقد اشار العلامة التفتازانى فى التلويح الى ان معنى الخلاف فى انه هل يجب عليه تعالى شئ ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى اولا كرعاية الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بتركه مايوجبه اختيارا كما اشرنا





وبذلك يندفع ما قاله فى شرح العقايد ليت شعرى مامعنى وجوب الشئ عليه تعالى اذليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولالزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا اخر من سفه اوجهل اوعبث اوبخل اونحوذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثانى لكن بعد ماصدر موجبه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلارفض للقاعدة كما لارفض لها فى اختيار الامام الرازى ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به فى بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلى فى هذه المواد اعنى اللطف والاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث آخر اذالكلام فى معنى الواجب عليه تعالى لافى وقوعه وعدم وقوعه (قوله اما عبارة عما يستحق تاركه الذم) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما فى كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به ( قوله اوعما تركه مخل بالحكمة ) والاخلال بالحكمة نقص محال عندهم والمذمومية محال وفاقا (قوله كما يشعر به) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم فى الاية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المسندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادى لاعقلى وماقيل لان اكثر استعمال كلمة على فى التزام مالايلزم وهم بل الاكثر فى التزام مايلزم كما فى قولهم له على الف درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم فى التزام مالايلزم فى كل موضع (قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء ) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس فى الافعال فى ذواتها جهة محسنة اومقبحة فلايكون العقل حاكما بحسن شئ منها وقبحه واذ لاحاكم عليه تعالى لاالعقل ولاغيره فلايقبح منه فعل اصلا ليستوجب ذما فلايتجه عليه ان يقال صرح المص فى المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف فى كون العقل حاكما اوغير حاكم على كما اشرنا فالوجه ان يذكر هذا فى دليل انه لاحاكم عليه ويحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين على نفى كون العقل حاكما فتأمل وماقيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لاينافى الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم فى الازل وجود كل حادث فى وقته

قوله فتأمل اشارة الى ان الاولى له بعد هذا التوجيه ذلك لان العلاوة الاتية مبنية على كونه تعالى مالكا على الاطلاق بحيث لا يقبح منه شئ كما لايخفى منه

المعين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشئ لان العلم انتصديق بوقوع شئ في وقته الذى عينه الارادة له تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة ولا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذى عينه الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصلح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثانى بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال في شانه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفى ذلك الاستلزام بنفى لزوم النقص ولاجل ماذكرنا لم يجعلوا ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما الوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شئ فاتقن بهذه المباحث التى ذكرناها في نفى الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد على المتفضل المنعام (قوله لانا نعلم اجمالا الى آخره) يعنى ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شئ من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك اذ لا يخلو شئ منهما عن الحكم والمصالح لا يقال ان مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الغرض عندهم وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادى لا عقلى فله تعالى ان يرتبها على الجانب الاخر فليس في افعاله تعالى فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة





ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان مآله ان لا يجب عليه تعالى وغاية الحكمة وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التى هى الغرض عندهم (قوله على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر خبر مبتدأ محذوف والتقدير ماسبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام الخ كما ذكره ابن هشام في مغنى اللبيب في اعراب على للعلاوة وهى في الاصل ما يضم الى الجانب الخفيف من شقى الوقر ليعتدلا وانما كان ماسبق ظاهريا وهذا تحقيقا لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب العقلى لانه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو نعم العاصى وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخالى عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفى ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان في ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى بان يقال لا نسلم ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقبح منه شئ من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى ما يكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطلح فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى ما يكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام هو ان

الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثانى والاصلح والغرض ناظران
الى المذهب الاول فراد المذهب الثانى من الحكمة هو الغرض فكان على
الشارح ان يتعرض بنفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة
تستلزم نفيه ايضا (قوله وكذا الثالث) لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا
هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون واجبا
بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قدمنا
من انه لا نزاع هنا فى ان الارادة بوقوع شئ فى وقت معين وتعلق العلم
بذلك الوقوع فى الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع
عقلا فسقط ما قيل انا لا نسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى
فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه
بالنظر الى التقدير على نفسه لا ينافى جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير
المذكور وهو المأخوذ فى التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور
خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه فى نفسه مع قطع النظر عن التقدير
المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد فى الشق الاول ذلك
فكذا فى الشق الثانى بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الاتى ان ترك الرحمة
على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخلف
المراد عن الارادة والكذب فى خبره وكل منهما محال فى حقه تعالى
فليس الرحمة بالوجوب العادى بل بالوجوب العقلى لما عرفت ان الكلام
فى الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك
الاخبار عادته تعالى والوجوب العادى بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال
المعنى الثالث فى رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين
لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم
الذى هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولذا
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة
ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العادات اقول قد عرفت مما حققنا انهم
لا يضطرون الى ذلك (قوله هو ما يقرب العبد الى آخره) قال العلامة التفتازانى
فى شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
لا الى حد الالجاء اى الاضطرار فى الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل
الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات
واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل





ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل فى قضاء الدين للمعسر ونصب
الدليل الشرعى والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما
يتعسر الطاعة بدونه كاكمال العقل واما نفس العقل فدار التكليف عندهم وكالبعث
ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما
تتعارض فيتعسر الاهتداء والحاصل هو ما يتعذر بدونه الطاعة او يتعسر
والشارح حمل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت
شعرى بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء
الموقوف عليه عن المعصية ويخلص العبد عنها (قوله كبعثة الانبياء) فانها
بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى ما لا يهتدى
لطف محصل عندهم (قوله يوجب نقض غرض التكليف الى آخره) اى نقض
الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو قبيح محال فى شانه تعالى فانه كبناء طرف
وهدم طرف آخر ومثله فى المخلوق من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك النقض
لفائدة اجل من الاول ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض
الغرض انما يتم لو كان له تعالى غرض الثانى او سلم فلا نسلم انه قبيح
لجواز ان يكون فى نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت
عن الثانى واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم فى اللطف
المحصل لا فى المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين
بل وجوب القسم الثانى فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه
شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة
بانه لو كان واجبا لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى
عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك
اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب
وان لم يتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة
على وجه السهولة اى ينالها الخواص والعوام كما لا يخفى (قوله والا يلزم نقض
الغرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق (قوله وهو يعلم انه لا يجيب)
اى الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لا يكون
مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأدب كبشر وطلاقة وجه لا يمكن
ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا (قوله فى الحكمة والتدبير) اى فى مصلحة
الشخص وتدبير اموره فراد هذه الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى

الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو
مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (قوله ويرد عليهما) اى على الفرقتين
وفى بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع قيد الفقر
والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح فى ان المراد الانفع له فيختص
بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع للعبد فى الدين والدنيا وفى الدين فقط
بخلا او جهلا او سفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة
الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الايراد انه لو كان الاصلح واجبا
لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة
فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام فى الاصلح الانفع له فى الدين
وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلثة (قوله وان
يكون ابقاء ابليس آه اى ويرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شئ من
ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقائه واضلاله العباد طول الزمان
يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال
لانه ليس بانفع فى حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا واللوازم
كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
الى آخره ) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى
لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
فى نظام العالم وقوام ذلك النظام يقتضى ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الاخروية للمنافع الكثيرة
لغيره وحاصل الجواب بان مراد شئ من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه
بقوله ولذلك سئل الاشعرى الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعرى
من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما
ولذا ترك الاشعرى مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال فى شرح
المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم
الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره
من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه
بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعرى ابطال مذهب الكل طول
الكلام على نفسه اذ يكفيه ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح فى حق





الكافر المعذب فى الدنيا والاخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة
الى ذكر الصغير المسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة البصرة ومنهم الجبائى
اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكفى فى الزام الكل
ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من
علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب
اى جعله متعرضا متصديا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا ففى ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد
وارخاء العنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه
على البغداديين لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على
مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيالى اقول ويؤيد ما ذهب اليه
الشارح ان ايقاع الشخص فى الضلالة لاصلاح الغير ظلم قبيح عندهم فلا وجه
لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والا فللجبائى ان يقول الاصلح واجب عليه
تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجبه بالنسبة الى شخص آخر فلعله
كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح
لهما حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او لعل فى نسله صلحاء
فلرعاية الاصلح لكثير فات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هذا ان ارباب الكشف
ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام الغزالى من ان ليس
فى الامكان ابدع مما كان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان ولا يخفى انه
قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجئ
ما يتعلق به (قوله ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة
الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال
عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام ونحوها
فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا الفعل
المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد قوله لانه ظلم فسروا الظلم بضرر غير
مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا معلوم لا بطريق جرى العادة
فخرج العقاب باستحقاق كالم الحد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع
ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبى
الواقع فى النار لكون ذلك الاحراق عاديا ينفى خلافه او يندر فان الايلام اذا كان
مستحقا او مشتملا على نفع الم او دفع ضرر اخر عنه او عاديا لا يكون ظلما بل

قوله فلزمه اى لزم
ذلك البعض وان
خص الوجوب
بالمكلف لزمه ترك
الواجب فى الجاهل
فى شاهق الجبل كما
لا يخفى عد

حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما فى شرح المقاصد (قوله وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى الى آخره) لا يقال المنفى هو القبح العقلى بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيجئ فيجوز ان يوجد فى ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد فى الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام فى الثانى لا فى الاول واما القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور فى افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلى بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثانى لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيجئ من الشارح ان للظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف فى ملك الغير والآخر وضع الشئ فى غير موضعه اللائق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثانى فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال فى حقه تعالى قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والالام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على ان ما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضعا فى محله اللائق (قوله والقبح الشرعى لا معنى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء او التخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك المالك (قال المصنف ولا الثواب ولا العقاب) لا يخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على عطفهما على شئ ليكونا معطوفين على اللطف العوض لعموم شئ المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كمال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطى حكمه وما قيل تغيير الاسلوب لتنويع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شئ لا فى الدنيا كاللطف وغيره ولا فى العقبى كالثواب والعقاب ليس بشئ لانهم اختلفوا فى ان العوض هل يكون فى الدنيا او فى الاخرة وذهب اكثرهم الى انه يجب ان يكون





فى الآخرة كما فى المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتزلة بصرة (قوله واستدلوا عليه) اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة منها ان العبد بالطاعة والمعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح والكل محال فى حقه تعالى ومنها عمومات ايات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثانى ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب فى خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قوله واجيب عنه بان غايته الى آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب فى نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك فى نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلى وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب للباقين فى عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلى وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارخاء والحق ان هنا مقامين احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة ومات بلا توبة وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاثابة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلى بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكانه قال لا نسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل فى عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب وانما خص الذكر به لانه الدافع للوجوب العقلى فى عقاب الباقين

فى العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثانى واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام (قوله واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره) لما كان الجواب المذكور بمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه فى الجواب منع استحالتهما من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذى اعترض عليه وانت خبير بان غاية ماذكره فى اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب فى نفسه ومطلوب المعتزلة هو الثانى فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا فى ذاته وممتنعا بالغير لعدم التنافى بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتى بل الوجوب بالغير فهو كاف فى الاعتراض المذكور كما لا يخفى (قوله قلت الكذب نقص والنقص محال الى آخره) رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب فى الكلام النفسى القائم بذاته لا على امتناعه فى الكلام اللفظى القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظى قطعا لا سيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظى الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلى فى افعاله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا فى نفى القبح العقلى لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شىء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان فى الكذب انقاذ نبى عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما فى شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالا له تعالى لما خلقه لا حد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا نختار الشق الثانى كما هو الظاهر من قوله فلا يشمله القدرة ونقول لا شك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان للافعال والتروك كتعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته شاملان لها

قوله ان اراد ان الكذب الى آخره هذا الترديد مستفاد من شرح المواقف فى بحث الكلام منه





كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كما يأتى واختصاص الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخيرين بغيرها ولا شك ايضا فى ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجد الذلك الكلام اللفظى القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسبا له كما عند الاشاعرة واذا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبى اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذى ذكرناه هو مختار العلامة التفتازانى ايضا ولذا قال فى شرح المقاصد واما وجه استحالة النقص فى الكذب ففى كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى بل هو هو بعينه وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى اجابوا عنه بان ايثار الصدق لما تقرر فى النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملاءمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته اولازمه يقتضى شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقبح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب فى الكلام اللفظى قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة

ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لاينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لاينافي ماذكره الامام الرازي من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ماقيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لايجوز الخلف ايضا في وعد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض لمصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لافي الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المص لاتحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم ولامطابقته للواقع ولايتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بخبر ولابانشاء في الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لايزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فتفطن بهذا المقام (قوله بل الوجه في الجواب ماأشرنا الخ ) ماأشاره مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وماذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا ثلاثتوهم ممايأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لايليق بالكريم فلاتخصيص في آيات الوعد اصلا اذلاشبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتدد عن دينه فيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لايجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لايغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع





عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لانزاع في العفو عمن تاب فافهم ( قوله على انه بعد التسليم انمايدل الخ ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لولاخالق العالم اختيار لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح ولاالثواب والعقاب عندهم فامكان الترك بترك مايوجبه كاف في الوجوب عليه والتحريم (قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعيد جائز عنه تعالى) اى محتمل لاقطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لابمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى اوعليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص اوقبيحا المنافرة لغرض العامة اولنهي الشارع عنه فقط (قوله افرأيت الخ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعيد والهمزة للانكار التوبيخي ينكر اباقة استعقاب الرأى لذلك العلم لان السائل ممن لايجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله ايخلف الله ماوعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار اوللانكار الابطالي ( قوله من العجمة انت) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها الطالب تصور المسند في الظاهر وان كانت للتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن الذين في لسانهم عجمة لايفصحون بلغة العرب فيفرقون الوعد والوعيد شيئا واحدا ولايفرقون بينهما لفظا ومعنى انت التعجب من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لاتعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يتجه ان ماذكره من عدهم الخلف في احدهما عيبا دون الآخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لابيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد هو الاخبار بضرر من المخبر فلاوجه للتعجب اذ لاينافي عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان يقال اراد بنفي العجمة معرفة لغة العرب وعاداتهم او اراد بقوله ان العرب لايعد الخ ان في كلام العرب مايدل على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل فاوجد لي هذا في العرب اى انشد لي مايدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المغني والايعاد

قوله فاوجد الى آخره الظاهر ان هذا الامر للتعجيز والفاء فصيحة اى اذا ادعيت ذلك فأت بمايدل عليه في كلام العرب لانه جازم في مذهبه منه

الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى الوعد (قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام الواحدي وماقيل ماذكره ابو عمرو انما تم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لايجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ماعليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد (قوله اذا وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضي البازي فالمراد بالسراء مايفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء مايفيد مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيه مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فمن حمل امثالهما على شيء من التوكيد والتجريد فقد غفل (قوله الوعد والوعيد حق) اى مايترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذ ضمن يعني جعله تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لاينافي ماسيصرح به الشارح من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وماقيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم مدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك لاجوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفى الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي وهو خلاف الاجماع لاخلاف النص ولايتجه على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو عن الكل فاوليهما اى العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة هو العفو اذ لايقول عاقل بخلاف الاجماع ولايلزم الرجحان من غير مرجح في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات مايدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل مايدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه (قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا) بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا (قال تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون الآية) وبهذا ينقدح ماذكر في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم





تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله وقيل المحققون على خلافه الخ) اى على خلاف ماذكره الواحدي من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتي بل يزول بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في عرفهم والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح العقايد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدي واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (قوله قلت ان حمل ايات الوعيد الى آخره) تفصيل لجميع مايمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل في شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبني على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المخصصة عن ايات الوعيد والاوجه ما اشار المولى الخيالي من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله فيشكل التفصي) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا ومما يستغرب ماقيل يمكن التخلص عنه بان تحمل ايات الوعيد على تقييد السيئات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان يقال في اية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لايكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كتبه والمصنف في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تقييد ايات الوعيد بقيد او توجيهها بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب المغفور عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصي مبني على تقدير عدم القول بشيء من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال التفصي عن لزومهما في مجموع ايات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لايلزمانه لايخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل عمدا هو ماذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوء يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت

وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا

(قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما يحرم تركه لا الاستحقاق وعدا ووعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد ممن حمل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة واذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقوله (وان عاقب بالمعصية فبعدله) اى عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملابسة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لابسه (قوله لانه لا حق لاحد عليه) دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المعنيين الآتيين وهذا القول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه حقه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خاصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله





والكل ملكه دليلا آخر كما ظن (قال المصنف ولا قبيح منه) عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي الحكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله لا يفعل القبيح) اى لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لا من اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لا من اوجد السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به (قوله لان الحسن والقبح العقليين الى آخره) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك القبح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والا لزم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى (فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى قلنا الجريان ممنوع اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء او التخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه واجمع الانبياء عليهم السلام وامهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال في نفي الشرعيين اذ لا شارع فوقه تعالى حتى شرعهما له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (قوله لما تكرر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق له التصرف كيف يشاء وانه لا حاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وما ذكره في ابطال معنيي الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يغني عن التفصيل والاظهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لا حاكم عليه ولا واجب عليه (قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه) كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد من وضع الشيء موضعه اللائق به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص نفسه بالمعاصي اذ اللائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هي له

من الطاعات او عرفا كما فى قولهم ظلم الارض اذا حفرها فى غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد فى مجارى العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا فى المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال فى حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لافعاله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع بل كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المص من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفى الظلم بالمعنى الاول (قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفى الظلم بالمعنى الثانى عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا فى غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لايقا به او للعجز عن وضعه فى موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة فى حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لايقة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعرة ولا يخفى ان كلا الاستدلالين على طور المعتزلة الثانى ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لا شىء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى الثانى ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم فى افعاله المقدرة يعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما والاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شىء من الاستدلالين فى مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا مخلص الا بان يقال انه اكتفى عن دليل نفى الظلم بالمعنى الثانى بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثانى فى بعض الافعال المحققة كالامانة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم فى افعاله تعالى عند جميع المذاهب ( قال المصنف لا غرض لفعله ) قال الشريف المحقق فى حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ فى اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علية الغرض والعلة الغائية بحسب





الوجود الذهنى وكون الشىء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجى فان فعل الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المعينة فان لم يخطأ فى اعتقاده بان ترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمى وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها فى نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد فى الخارج وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه واخطأ فى الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره فى رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض فى الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجودا فى الخارج اولا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة فى اثناء الفعل لا فى نهاية صح بل الفائدة اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات ( قوله فهو المحرك الاول ) لانه الباعث للارادة واما المحرك الثانى فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة فى افعال العباد والتقديم فى قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر اى لا بدونه لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشىء وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير فى الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التأثر والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشىء من انواع التأثير الناشى من جهة الممكنات التى من جملتها المصالح والاغراض او مستكملا بشىء منها فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل واستحالته فى شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنه ويأتى بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالغير

الثانى لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل و بتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه فى شرح المقاصد ولهم دليلان اخران احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلابد من الانتهاء الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهى الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب فى الغرض كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى كما فى تحصيل العلوم الغير الآلية (قوله وايضا كل من يفعل لغرض الى اخره) اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه واذا لم يلزم الاستكمال بالغير فى الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل فى الحمل والترجيح محل نظر لا بد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما فى استكمال العبد بتحصيل اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف به فان ذلك الاستكمال فى مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد هذا بلزوم التسلسل فى الاغراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت (قوله لا يكون باعثا له بديهة آه) قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب التوضيح فى بحث العلة هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه اذا استويا





بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا و باعثا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجح هو الارادة لا الاولوية فان قلت هذا ينافى استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادى بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عقلى بمعنى توقف المصالح عليها والمنافى للاستناد الابتدائى هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال (قوله وما نشاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التى ادعى بداهتها مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة فى محل النزاع والا فمنع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه فى الحقيقة يفعله الى آخره جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهد معارضة فى الشرطية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة فى المقدمة لا غصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا لخالى عن الغرض الى اخره) يعنى العبث ما لا فائدة فيه لا ما لا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذى ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لا تحصى للاشارة الى ان لكل فعله تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم اخر هو انه قد يطلق العبث على ما لا فائدة يعتد بها فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ما قال (قوله وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها ففعله تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والا لكان الاستظلال والانتفاع وغيرهما غرضا للغارس العالم بترتبهما على الغرس واللازم باطل لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه فى صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون

تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال لمن يذهب الى المسجد لغرض الصلوة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر فى المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست غرضا لا اصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما الغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفى الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة (قوله والايات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال او لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الايات والاحاديث لكنه واقع (قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية وامثالهما شايعة فى القرأن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل فى الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الاية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشرى والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما فى اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل المعلل به كما قيل واما فى المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض فى الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكروه من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع لامات التعليل فى النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازانى فى كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض فمحل بحث (قوله اذا تقررت ذلك) اى صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفى التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما فى دليليه وايضا الاستحالة فى الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين





على ايجاد المسموع والمبصر فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشئ اصلا فان مراده ان ادلة نفى التعليل ضعيفة لا يكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه او يحكم بنفى التعليل فى ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية وما قيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التى هى الحكم والمصالح ظاهر لا سترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح النزاع لكون التعليل فى البعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره فى التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل تخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شق الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال مما ذكروه هو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه فى تعليل البعض فبذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة فى التهذيب منافية لما ذكره فى شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائى دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعرة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليلى التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ما ذهب اليه الفريق الثانى والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبا الفريقين متدافعان (قال المصنف ولا حاكم سواه الخ) المراد بالحاكم ما فى قوله ولا حاكم عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا ايماء الى ما سبق يعنى دليل هذا الحكم علم فى بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعادة فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه وانتفاء الحاكم عليه من قوله ويحكم ما يريد انه الحاكم فى كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد نفى

الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كما مر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة كمال
نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى (كون القبح صفة)
لمن اتصف به نقصان واتضاح حال ثم المراد كونهما صفتى كمال ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى جميع ذلك اشار المحقق الشريف فى شرح المواقف وما قاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والارجح هذا المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوهما فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فغايته ان المعنى الاول يستلزم الثالث واللازم يغاير الملزوم وربما يحكم العقول بالملزوم اى بكونهما صفتى كمال ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عنده تعالى ولو سلم الكل فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن او القبح بالمعنى الاول صفة





الكمال او النقص عند العقل لا فى نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول علم الواجب بلزوم الجهل النقص فى نفس الامر ولا الماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب ولا المعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا فى نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف (قوله والثانى ملائمة الغرض ومنافرته) فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا فى المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجىء الاشارة اليها من الشريف قيل قال المصنف فى شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانت خبير بانه انما يتم اذا كان المراد ملائمة العقل او منافرته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لا يجامع المعنى الثالث فى افعاله تعالى والا لزم ان يكون افعاله تعالى ملائمة لغرضه او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف واللازم باطل لتنزهه عن الغرض (قوله ثابتان للصفات فى انفسها الى آخره) لا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات فى انفسها دون المعنى الثانى المختلف بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد فى المعنى الاول وتركه هنا كما فى شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان مأخذهما العقل اى يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثانى بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لا صفة حقيقية والا لم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما فى حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم ان المعنى الثانى مخصوص بالافعال الاختيارية

وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما فى تعلم العلوم وانفراد الاول فى الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثانى فى قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام فى القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره) فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا فى شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لا لشئ منها (قوله وهو محل الخلاف) اى المعنى الثالث هو المراد فى محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى انهما عقليان او شرعيان قال فى شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب ولعقاب على كون الكلام فى افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل ما يستحق الى آخره لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب الوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالدواء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعانى وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعانى والبعض الاخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة والدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمنقذ نفع وغرض واو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه فى العدل والصدق بمعنى الملايمة لغرض العامة وفى الانقاذ بمعنى الملايمة





للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف لا بالمعنى المتنازع وتلخيص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعنى الاخر يكونان مدارا للمدح والذم لكنهما مدح وذم فى مجارى العقول والعادات ولا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعانى لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان ما هو صفة كمال او نقص فى نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا مخلص الا بان يقال ليس كل مدح وذم مما يترتب عليه الثواب فى الجنة والعقاب فى النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم (بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) بتنزيل المتعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كما ذكر فى علم المعانى لكونه صفة كمال فى نفسه لاى غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال فى نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا الثانى والرابع الذى ذكرناه لا يستلزمانه لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعانى لا تجتمع فى فعل واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم فى العدل والظلم وقد يجتمع الثلثة فى فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال فى نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملايما للغرض حسن بالمعنى الثانى وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (قوله لاستواء الافعال فى انها الى آخره) يعنى ليس لها فى ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح عند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر او قبح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته ووافقهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة (قوله قالوا الفعل فى نفسه الى آخره)

انما حمل قوله فى نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشمل جميع المذاهب الاتية (قوله كحسن الصدق النافع) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد ثم المراد بين النفع والضر او المأخوذ بوصف النفع والضر بان يقال هذا الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافى الحسن والقبح بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يختلج فى الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثانى حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما فى المثالين باقيان على حسنه وقبحه فالقبح فى الاول اضرار الغير لا نفس الصدق والحسن فى الثانى نفع الغير لا نفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائى منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على مذهبه بعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما فى التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما فى لطم اليتيم على ما يجئ كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضر قبيحا وحيث وجد فى كل منهما ما يعارضه فى الظاهر احتيج فى الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ما اورده ابن الكمال على ما فى التلويح حيث قال لا يخفى فساده وللاشارة اليه قال الشارح مثلا فلا يرد عليه ان الجبائى من الذين قالوا ان للفعل فى نفسه الى آخره فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار فى الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الاخر اولا فاذا كان نافعا فعند الجبائى يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام فى قبح الكذب النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافى قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعرى بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شئ منه بثابت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع فى طرف التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر





والنهى على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم فى ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الاخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا المعتزلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اى من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فمنهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائى (قوله كما فى لطم اليتيم) ولعل المتقدمين يجعلون لطمه لغرض التأديب فعلا ولغرض الظلم فعلا اخر فافهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما عن افعال العباد لا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل والاشاعرة انكروهما فى الكل (قوله ان العبد غير مستقل الى آخره) الصواب ان يقول ان العبد مجبور فى فعله كما فى المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافى مدخلية العبد فى فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على فى قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثانى بان على ههنا بمعنى الباء كما فى قوله حقيق على ان لا اقول كما فى المغنى وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتى من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم فلاجل ان المص عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير قوله ابتداء اى لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعرى حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق فى العبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره) اذ لا مدخل للعبد فى الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ما عدا المحاذية للفعل

والداعى وهذا القدر لا يوجب احدهما ولا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام (قوله فمعنى قوله ماحسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفريع قول المص فالحسن ماحسنه الشرع على نفى حكم العقل فى الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضى ان الحسن مادل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب فى فعل الله تعالى ولا فى المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب فى تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات ناظرا الى الظاهر ونفى الواسطة ناظرا الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره) الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهى فعل البهايم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع فى الحكم المتفرع على ما سبق وان كان ما فى المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا مما حسنه العقل او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذى العلم الكامل فيخرج فعل البهايم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولا بحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء كان الامر للايجاب او للندب او للاباحة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفى على القائل (قوله وكذا ما قاله المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهايم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فمعنى قوله ماحسنه الخ كما ان قوله وقال فى شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهايم وجوابا عنه بفعل الصبى لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذى العلم فى الجملة اندرج فعل الصبى فى الحسن وخرج فعل البهايم من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ماحسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة





وكونهما شرعيين متفرع على نفى حكم العقل فى حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثانى بقوله ولا حاكم سواه تعين الاول ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه تعالى كلها مبنية على ان يوجد فى الافعال فى نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة او مقبحة هى اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة او صفة حقيقية فى الحسن والقبح عند من يليهم او فى القبح فقط عند بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر منهم كما عرفت فلو تعرض المصنف لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذاتها ولا لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل فى حسنها وقبحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كاللطف والاصلح والعوض الخ لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها الآلية لان تلك الجهة هى مدار الحسن والقبح العقليين وجودا وعدما فمن اثبتها اثبتهما ومن نفاها نفاهما والاشاعرة على نفيهما ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلية العبد فى افعاله ومنها ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه فى جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه انقاذ نبى عن المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائى ومنها ما فى شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قال المصنف ولو عكس لكان الامر الخ) عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بجعل الله تعالى بناء على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح التكليف بما لا يطاق بجعل تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب

عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازانى والشارح لما امكن لهم الحكم بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس فى البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة او تقبيحها بجعله تعالى واعتباره واما جواز العكس زوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والالما وقع النسخ ( قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال الخ ) دفع لاستغناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام الفرضى والوهمى هو الانقسام الخارجى سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل او متصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ( قوله وحينئذ يحمل الخ ) دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثانى بان يقال لو حمل على ما رادف النهاية لزم ان لا ينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والآخر على الاجزاء العقلية واما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار فى نفى النهاية ويمكن دفعه بان الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقى فيحتاج الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير ( قوله لان النهاية من خواص المقادير الخ ) لعله اراد المقادير المتوهمة فى الجسم والا فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام ( قوله والمصنف لم يبالغ الخ ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم مما سبق كرارا والاولى ان يقول والمص بالغ فى التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللايق دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعى فربما توهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد المانع فى مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لا يتصف بشئ مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام فى البواقى ( قوله اى كل واحدة من الصفات الحقيقية الخ ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس فى الماشى او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان فى التدبير اى فى تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد فى النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك





اذ ليس مما يتعلق بالاستفادة مع ان الصفات متحدة فى النسبة اى فى تعلقها بالذات وصدورها عنه بالايجاب فلا يصح نفى وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل فى كل منهما وهو لا ينافى ان يكون فى مقابلة التعلق فى قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو فى مثل تعلق العلم من لوازمها المتأخرة وفى مثل تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق فى ضمن الاستغراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولا يلغو حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية وغير متناهية لكن على هذا يبعد ان قوله غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفتى الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهملة لا على الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلى لظهور انهما لا تتعلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره فى آخر البحث اعتراضا او جوابا ( قوله استدل عليه الى آخره ) اورد عليه بانه منقوض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالكثير واجيب باختيار الشق الثانى ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا فى فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة فى افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع فى فرد واحد ان يكون التشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذى هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابلها لان التشخصات متباينة الآثار والشئ الواحد لا يقتضى امورا متباينة واذا قالوا ان تباين الآثار يدل على تباين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى اخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم فى نسبة الاعداد فالوجه فى الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية فى الايجاد فيكون الاخرى عبثا لافائدة فيها فلا يكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تقايل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه يجوز ان يكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا يثبت الواحدة الحقيقية فى كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) اى بعض الاعداد اولى من بعض اخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وعرفت ان التحقيق آه) منع لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثانى لاستحالة الشق الاول قيل الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار وقيل هو ما سبق منه فى بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره فى بحث الحدوث كلام فى مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره فى مثل الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت فى ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذى اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين فى ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فاجعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازى فى بعض كتبه وتبعه المصنف فى المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضى عدم المراد عند القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء فى حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع فى كونه تعالى مختارا او موجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الا بانه ذهب اليه الامدى من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده

قوله ولانزاع لواحد الخ وسيجيء منه فى اخر الكتاب عند قول المصنف ولا يكفر احد من اهل القبلة ما يدل على ما ذكرنا منه





هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما اسلفه فافهم (قوله هى مبادى الاختيار) اى ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام فى تلك المبادى وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام فى هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة (قوله لا يقفان عند حد) فقد حمل عدم التناهى فى كلام المصنف على اعم من عدم التناهى بالفعل كما فى تعلقات العلم ومن عدم التناهى بالقوة كما فى تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين احدهما ازلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهنى او بامثالها واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهنى وثانيهما لا يزال عند حدوث المعلومات اما الان تعلق السمع والبصر نحوان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعرى واما لان تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بانكشاف اتم من الازلى وعدم حصوله فى الازل لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فما وقع فى كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثانى وهو لا ينافى قولهم بانه تعالى عالم بجميع الحوادث فى الازل ولا انكارهم الوجود الذهنى ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد التعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لنفيه من دليل فليس بشئ لانه لم يرض التعلق الحادث للعلم كما عرفته مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات فى الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوجود الذهنى واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما زعم هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فمبنى على زعم ان

عدم التناهى فى المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه (قوله قلت لا حاجة الى آخره) اعتراض على الاشاعرة قلت للقدرة عندهم ايضا تعلقان احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح فى ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبى الفعل والترك ولاشك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق هو الذى حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون الآخر اعنى الخالقية بدون المخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذى ذكرناه صريح كلامهم فى نفى صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق فى بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شىء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اى فى الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة فى المقدورية والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهى مقدورا واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا مخالف لحكم الكل الافرادى كما فى قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما فى تعلق الارادة الى آخره) يعنى فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفى قوله دفعه اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة فى الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلى للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالى على مذاقه لان كون كل مراد معلوما بالفعل ولو فى ضمن العلم الاجمالى كاف فى تعلق الارادة بالكل فى الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن فى وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية فى الازل فى العلم فيجرى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمى (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضهم عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل





لا المتصل الذى هو المقدار (قوله وهى اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك اذ لا توالد ولا تناسل فى الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخرجان بقوله لا تذكر ولا تؤنث وقوله كما ورد فى الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لا دليل نفى الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملائك) على وزن منصر لا جمع ملك لان جمعه املاك لا ملائك على القياس وقولهم جمع ملك لا ينافيه لان الملك فى الاصل ملأك بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جمعوه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المغيرة الى اصولها (قوله والتاء لتأنيث الجمع) كذا فى البيضاوى والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء ليكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكده واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام فى قوله لتأنيث الجمع ليس حصوليا بل تحصيلى داخل على الغرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر * لا ابالى بجمعهم * كل جمع مؤنث * فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان بجمع الجمع فى الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة فى الكثرة (قوله وهو مقلوب مألك) مصدر ميمى بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملأك والملائكة الرسالة والكنى الى فلان ابلغه عنى اصله الكنى حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها والملأك الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه تعالى وبين الخلايق (قوله لا الحصر فى هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع لان الحديث ينافيه وما قيل للمجاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون ما رآه عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام الصورة التشكلية لا صورته الاصلية وهو لا ينافى ان يكون له فى صورته الاصلية جناحان او ثلثة او اربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوى فى تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه اصل صورة جبرائيل عليه السلام

(قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام او باشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعم الالهام والاشارة وبالثاني ما بلسانه لذلك او بالاول ما يعم الكل وبالثاني ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرأن من هذا القسم ولا يخلو عن الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله في المعرفة والقرب) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هي المرتبة المعينة التي اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الايتمار بامر هي المرتبة المعينة التي لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الاخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال في شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة في ان يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففي كل دورة يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب كما لا يخفى (قوله وقيل ان الاية الى آخره) اى الاية المعهودة التي استدل بها القائل على عدم الترقي والتنزل لا تدل على عدم الترقي وان دلت على عدم التنزل بواسطة (قوله تعالى لا يعصون الله) الاية الا ترى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا ينافي ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى ما دونه بسبب عصيانه فيجوز الترقي اى يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع (قوله وانت تعلم الى آخره) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقي لهم لجاز لجبريل عليه السلام





وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقي له في المعرفة والقرب لما قال ذلك حينما تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اوتي له ذلك بحرمة النبي عليه السلام وبهذا اسقط الاوهام لكنه يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام للنهي عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لا جمع ويجمع على انامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الاية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر المبني للقطع بان من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فالمعنى كانوا لا يعصون فيما امرهم في الماضي او بان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال ما عصوا فيما امر والى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الاية عدم عصيانهم بعد نزول الاية فيما امروا في الماضي وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الاية كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخره) اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم واستمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام والكل منهم تمسكوا ولا قاطع في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات من جملتها ما اشار اليه المصنف بالاقتباس وتمسك النافون بادلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمزة الانكاري والغيبة والعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق به مع وجود اللائق وانهم علموا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك معلوما بهم باحد الطرق

الثلثة لا نا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال فى الرد عليهم انى اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا فى شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى انى اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا ولا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة فى شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد اما صادق او كاذب كخبر الساهى وغيره فلا واسطة بينهما (قوله بل لمثل ذلك الى آخره) اى لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول لبس بغيبة ولا رجما بالظن اى قولا بدون العلم وهو منهى بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف فى المواقف (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف فى المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما اولا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه (قوله بل لتتميم تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللايق بالاستخلاف اولا الا انها مع وجود الاليق اتم (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة فى عصيان ابليس وهو الملائكة بقرينة الاستثناء فى قوله تعالى * فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس * وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى * كان من الجن فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يعبأ به (قوله وما اشتهر من قصة هاروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهرة ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة ويأباه قوله تعالى * وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر





واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فمؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوى من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر فى انكار تعذيبهما ايضا فى شرح المقاصد من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لا يخفى (قوله وقيل انهما رجلان الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق الاستعارة احتاج الى المؤيد لكون احتمالا ناشيا عن دليل فلذا ايده بقراءة الملك بكسر العين (قوله وما نقل من انهما الى آخره) تغيير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قاله بعضهم واما هذه القصة فهى غير مقبولة عند احد من الثقاة لانها باطلة عقلا ونقلا قال البيضاوى هذا محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل العاصى يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد افضل من عالمين بلا عمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطى قال ان لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها فى التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر فى كتابه القول المسدد فى الذب عن مسند احمد ان الواقف على طرقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة مخارج اكثرها فافهم (قوله بل هما علماها الى آخره) اورد عليه بجواز نسيانهما دونها وبجواز اشتراط التأثير فى الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تفيد شيئا لان كان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية) قيل بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعانى المرتبة (قوله المروى عن النبى الى آخره) يعنى ان ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل

ونقل الامام السيوطى عن المنصور الماتريدى انهما ملكان عاصيان حيث قال فى كتاب الجامع رأيت فى عقيدة الامام ابى منصور الماتريدى وهو امام الحنفية فى الاعتقادات كما ان الشيخ الاشعرى امام الشافعية فى ذلك ما نصه حيث قال ثم ان الملائكة كلهم معصومون خلقوا للطاعة الا هاروت وماروت هذا لفظه وهذه العقيدة شرحها القاضى تاج الدين ابن السبكى بشرح فى مجلد لطيف سماه السيف المشهور فى شرح عقيدة الامام المنصور

قوله فافهم اشارة الى ان حمل القصة على الرمز المذكور انما يستقيم اذا حمل هاروت وماروت على معنى رجلين مجازا

على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك
باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم فى العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام
كالتعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا بمجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والالكان
موجد السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظى من
اتصف به وان كان المتكلم اتصافا لان الكلام اللفظى قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم
بل المتكلم حقيقة من احدثه فى جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على ان التكلم
هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من اتصف بالكلام النفسى وان لم يتصف
باللفظى (قوله ولا يتوقف الخ) يعنى لا يتوهم لزوم الدور فى اثبات كون القرأن
وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا
بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم
وان توقف على نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى ثبوتٌ صح
متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير
ان يجيء جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف
على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر
عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس
بشيء اذ الكلام فى ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع
نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم
عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به اولا كما قال
المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة
ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرأن ايضا ولذا استدل
عليه المصنف فى رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى
ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم
لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر
فى تقرير لزوم الدور فالوجه فى الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا
بكونه متكلما وبرسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة
ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله
عند قول المصنف متكلم لا هذا المقام اذ الكلام هنا فى قدم الكلام لا فى ثبوت صفة
الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى
كما يأتى (قوله وذلك لانهم لما راوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة





والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة فى صغرى القياس
الثانى والحنابلة فى كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى
فقدحت المعتزلة فى صغرى القياس الاول والكرامية فى كبراه (قوله صفة له تعالى)
اى صفة حقيقية كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث فى الدليلين بمعناهما
الاصطلاحى اعنى الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل
اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث
فان ما لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه
مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالقدم وهم لما سبق
من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت
شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة فوجود الكل
موقوف على وجود اجزائه مطلقة لا مجتمعة فقط كما لا يخفى (قوله وهى قديمة)
قال المص فى المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط
بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى
يعنى انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء فى نفس
الالفاظ لا فى التلفظ بها فلا يرد ان مذهبهم يؤول الى مذهبه كما يأتى فكيف يكون
احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ما ذهب اليه المص
محل نظر ظاهر (قوله وقيل انهم منعوا الخ) مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم
بمذهب الاشاعرة ولو اتحد لقدحوا فى صغرى القياس الثانى كالاشاعرة
لا فى كبراه (قوله والمعتزلة قالوا الى آخره) قال المص فى المواقف ما حاصله
ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظى ولا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك
ثبوته صح لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرونه ولو سلموه
لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفى المعنى النفسى واثباته انتهى قال فى شرح
المقاصد خالفنا جميع الفرق فى اثبات الكلام النفسى وزعموا انه لا معنى للكلام
الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وان الكلام النفسى
غير معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا
قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع فى ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقى الا
ان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند
الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله
عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقى النفسى قال فى شرح المقاصد لكن المرضى

عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) او الاصوات
فى لسان الملك لقوله تعالى (وانه لقول رسول كريم) او لسان النبى عليه السلام
لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك) والمنزل على القلب هو المعنى
دون اللفظ (قوله فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه
تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم
مبنى على نفى الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام فى اللفظ المؤلف من الحروف
المتعاقبة (قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البداهة) وهو كون المؤلف
من الحروف المتعاقبة فى الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل
الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه
تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما اجمع عليه الانبياء عليهم السلام
يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما
كونه موجدا للكلام فى الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة
ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام
فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء
من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط
ما قيل وانت خبير بان الحكم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره
تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغى فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة
عن الكلام اللفظى ولا نزاع فى كونه صفة لغيره وكذا الكلام فى قوله وان معنى
كونه متكلما آه والحاصل ان الهجنة فى مذهب المعتزلة انما هى فى انكار النفسى
انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم فى الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء
على ما شرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه فى الهواء المجاور للمتكلم
المخلوق فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر (قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى
معنى بسيط) اى غير منقسم فى الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك
فلا تعدد له فى الازل وانما تعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا
وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل
بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن
يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق
لا بالذات اذ الكل حينئذ شئ واحد ولا يخفى ما فيه من البعد (قوله تارة على مدلول





اللفظ) اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام النفسى
الثابت بقول الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الكلام
دليلا * ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ
المرتبة باعتبار الوجود العلمى لكنه فى المعانى المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اعم
من المجمل والمفصل (قوله واخرى على القائم بالغير) كما فى قول اهل العربية
ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل
معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا
ان كانت الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا
والسهروردى المقتول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو
المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير
فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا
او جوهرا (قوله فهم الاصحاب منه الى آخره) اى فهموا ان مراده من المعنى مدلول
اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفى اللفظ اذ قد اشير الى
القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع
الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا
مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن
انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى
ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها
موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعانى الكلية والمستحيلات
الممتنعة الوجود فى الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع
القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس
اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المصنف
ليس بشئ اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ
الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) اقول
قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى
واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شئ منها بذاته
تعالى وباعتبار الوجود العلمى ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة
وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين
من ان مراده من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعانى وهى
مبدأ ترتيب تلك المعانى وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية

وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعنى المعانى المرتبة والالفاظ
الحادثة المرتبة دالة على تلك المعانى المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية
عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمى الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها
وضعا على كلامه الحقيقى الذى هو تلك المعانى المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقى
الذى هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ماذهب اليه الشارح على كون الكلام
مشتركا بين الصفة الحقيقية التى هى مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها
عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعانى المرتبة وعلى التقديرين
فاطلاق القديم على تلك المرتبة التى هى من الموجودات العلمية مبنى على استعمال
القديم فى معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجى ومن الموجود فى نفس الامر
كالعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام
بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم فى مقام المخاصمة (قوله كعدم تكفير
من الخ) اقول هذا ليس بشئ لان كون مابين دفتى الكتاب عبارة عن الالفاظ
ليس بقطعى بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون مابين دفتى المصحف
عبارة عن المعانى ولو مرجوحا لا كفر فى انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه
وانما الكفر فى الانكار بان يقال ليس مابين دفتى المصحف من النقوش دالا على
كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة
كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى
هو المعارضة فى فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله
ونازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية فى مقابلة ما فعله السحرة
وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق
البلاغة لا فى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة
صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك
التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) يعنى ان
لفظ المعنى يستعمل فى هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول فى
كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى
يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لا فائدة
فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار
قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما فى قولنا هذا الرجل رجل عالم
على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى





قائم بنفسه ففى نفى ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا
للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى
عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا) ولقائل
ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية
لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج
الذى هو اللفظ هنا ومن المعدوم فى الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا
ضرورة وان كان من شمول الكلى على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة
بل ثنتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد
بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لا فى الوجود بل المراد
الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة
والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يتجه ما قيل على هذا لا يكون
الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيما
هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلى صادق
على الكل والجزء كالماء على ما صرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله بكلام
الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبانا لو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات
الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال
على المعنى اى لا بمجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالته على المعنى ولا يلزم
من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ما صدق عليه على ذلك الشئ
كاشتمال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثانى بمنع استحالة اللازم لان احد
الكلامين وصف اعتبارى لا حقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ
القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم
بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان
اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى
حقيقة بل مثله للقطع بالمغايرة بالشخص فيقع الخصم فيما هرب من لزوم المفاسد
التى ذكرها وان كان اسما لنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية
المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بعلاقة العموم والخصوص
فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما للكل فرد خاص من قبيل الوضع العام
للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه
تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخالى ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا

بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعنى فالموصوف بالقدم وعدم الحدوث
هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقى الافراد القائمة
بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد
ولا يخفى ان المص القائل بان الحادث فيما هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة
بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة
البطلان نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام
الواحد بالشخص يظهر فى عالم الشهود فى بعض المظاهر بصفات كالمسموعية
والسيلان وهو فى عالم الغيب مبرأ عنها الكنه قادح فى ذلك المذهب اشد القدح
(قال المص وهو المكتوب فى المصاحف الخ) فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور
والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال كذا فى شرح المقاصد وفيه انه
منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع
تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى
اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز فى نسبة القراءة
الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهنى فلا تجوز فيها والا ففيها
تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (قوله والمكتوب غير الكتابة
آه) يعنى ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القرأن ولا يلزم من
حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرأن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو
جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف آه فالوجه للشارح
ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ فى الصدور ويجعل قوله والمكتوب
غير الكتابة آه جوابا عنه (قوله وما يقال الخ) يعنى ان المص موافق للاشاعرة
فى التزام صحة القياس الاول والقدح فى صغرى القياس الثانى بان يقال
لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المرتبة فى الوجود
كيف وذلك الترتب والتعاقب فى التلفظ لا فى اللفظ بخلاف الحنابلة القادحين
فى كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع
قدحهم فى كبرى القياس الثانى (قوله فجوابه ان ذلك لترتب الى آخره)
اى ذلك الترتب والتعاقب فى الوجود انما هو فى تلفظ الحروف لعدم
مساعدة الآلة التى هى اللسان لا فى نفس الحروف واعترض عليه بانه
يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع بذاته تعالى وقيام ملمع وبانه يلزم ان لا يكون
التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التى بها التحدى
على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه





ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف
عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لا يكون كلمات
ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا فى حقنا
بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل
وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذواتها قيل
وفيه بحث اذ الترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه
انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس مراد المجيب من
الترتب الوضعى ما يختص الاجسام بل مراده ان يكون للبعض تقدم على البعض
الاخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند المتكلمين فلم
لا يجوز ان يقتضى الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة على البعض الاخر فلا يرد على
المصنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى
هو انه لا شك فى انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهى
وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى
يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك
باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن
قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا ذلك الشخص الملفوظ
لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو
التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة
فيكون نوع ما بين دفتى المصاحف قديما فى ضمن فرده القديم القائم بذاته
تعالى وحادثا فى ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثانى بان المفاسد
المذكورة مندفعة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع للاول
بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية
من ان الالفاظ لا تتغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا اسامى الكتب
من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال
الشارح المحقق فى شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامى الكتب
عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس (قوله والادلة الدالة على الحدوث آه)
جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم
كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة
المعتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها

علی حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعنی الكتابة والتلفظ والحفظ
وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل علی حدوث تلك الصفات لا علی حدوث
الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا (قوله وتلقی هذا الكلام بعض
المتأخرين الی آخره ) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال فی شرح
المواقف ولا شبهة فی انه اقرب الی الاحكام الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة
(قوله وهذه الاوصاف) ای كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه فی الازل وكونه ليس
بامر ولا نهی ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما
لا يزال لا تنطبق علی الكلام اللفظی ای علی كون الكلام اللفظی
المتعدد لاجزاء المنقسم الی هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالی قيل يجوز
ان يكون اللفظی عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنی الواحد
البسيط القائم بذاته تعالی بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالی موجودة
فی الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها
واثمارها بطنا بعد بطن فی النواة الواحدة انتهی وليس بشیء لانه ان تميز
الاجزاء والاقسام فی ذلك اللفظ الاجمالی فی الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء
والاقسام فی الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم تتميز فلا يكون ذلك اللفظ
المجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال فی الفرق بين قيام لمع دون ملع وكذا قيام
سائر الكلمات مع متقابلها المهملة الغير الموضوعة لمعنی والتمثيل بالنواة غير صحيح لان
المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة فی النواة عند المتكلمين القائلين
بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التی لا تتجزی واذا كان جميع اولاد
آدم عليه السلام متميزة فی صلبه عليه السلام (قوله موجودة بوجود
الی آخره ) يعنی لو كان الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم
بذاته تعالی يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فی بعض الموضوعات ولا يكون
سيالا فی البعض الاخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه علی
ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالی بالوجود والتشخص
مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فی مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا
متجانسين بان ينضم الی الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون الثبات
مقتضی احدهما والسيلان مقتضی الاخر لانا نقول فعلی هذا لا يكون تحدی
وامثاله بكلام الله تعالی حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع فيما هرب فلا بد من ان
يكون من نوع واحد فحينئذ يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضی ذات الاصوات





والحركة بديهی والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها فی نفسها سيالة
لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة فی التلفظ دفعة
كما فی ضيق الحدقة فانها غير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة
فانها فی نفسها سيالة غير قارة انتهی ولا يخفی ان الفرق بين الحركة والصوت
فی هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالی بدون السيلان
فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجوز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت
ايضا (قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الی آخره) ای اختلافهما فی الحقيقة
النوعية سواء كانا مختلفين فی الماهية الجنسية او لا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته
تعالی من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية
مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجنس فی كلامه
لغوی لا منطقی وانما عدل من النوع اليه للايماء الی ان كون بعض صفاته تعالی
مجانسا لصفات المخلوقات باطل عندهم فما ظنك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن
حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة ما يعم مثل مجانسة علمه تعالی وقدرته تعالی
لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالی ممنوع وان اريد بها غير
ذلك فالملازمة ممنوعة (قوله واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد الی آخره)
ای المفاسد فی الواقع فلا يرد ان الممنوع فی لزوم عدم كون التحدی بكلام الله
تعالی حقيقة فساد اللازم لا لزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلثة المتقدمة
ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا الجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم
المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه
وايضا الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر ای كون مذهب الشيخ ذلك
وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض بين
الادلة بحمل ادلة الحدوث علی حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث
المتعلق به بحثا خامسا (قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الی آخره)
ای لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالی فالحصر اضافی فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد
انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولی من مخترعات المخلوق (قوله
اما اذا اعتقد انه) ای ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالی
حقيقة بمعنی الكلام القائم بذاته تعالی فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب
اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين كلام الله لكن يحمل
الكلام علی المعانی لا علی الالفاظ فالاولی ان يقال فی هذا الوجه ان التكفير انما

هو واذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعانى اما اذا اعتقد انه المعانى دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعم من ان يكون معانى او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وما علم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد شهرستانى وغيرهما فى قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاخيه المسلم (قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة الى آخره) يعنى ليس ما ذكره فى دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح فى جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرأن قديما لم يكن بعض الايات منه منسوخا بنصوص اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شئ منهما فى القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهى النصوص التى ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ وان امكن ذلك فى بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما فى حق الشيخ والشيخة اذا زنيا فاقتلوهما بل اكثرهما محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كالايات التى نسخ حكمها كلا او بعضا وبقى قراءتها والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المصنف فى الادلة الدالة على الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا فى الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام او انتهاؤه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا انتهاؤه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة وغيرهما من الامور الاعتبارية فلا يكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها او انتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ما نقرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحدوث تلفظه لا ذلك الملفوظ المشخص واما اذا حمل على ما جوزه فى الوجه الثانى والثالث





من كون ما نقرؤه شخصا اخر موجودا بوجود اخر وان عدهما اهل العربية شخصا واحدا بناء على عدم الالتفات الى التدقيق الفلسفى فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ فى كلامه الى الملفوظ الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام اللفظى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فمما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم واندفع المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ (قوله هى ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره) حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو ما رتبناه فى خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر فى الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما فى قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام وليس المراد من التكلم فى هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس والآفة وقوله وهى مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له ليكون اشارة الى انها ربما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ او سببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شايع كما فى صفتى السمع والبصر وفى صفة التكوين عند مثبتيها له تعالى ففى اثبات ذلك المبدأ فى هذه المقدمة مدخل عظيم فى المقصود (قوله وهى غير العلم) اى تلك الصفة التى هى مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذى هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هى العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل فى اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح العقايد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالمجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرته للعلم التصديقى لا لمطلق

العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقى من جملة الالفاظ المترتبة
فى الخيال وان كانت محذوفة لفظاً فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا
وقوعها الا على العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر
لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم (قوله
فنقول كلام الله تعالى) اى الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله تعالى
فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وهذه الصفة) اى مبدأ
التأليف (قديمة) يعنى وهى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة
الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق
بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الاثار على مباديها او مجازا واما
ماقيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم ففيه ان
التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام
النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات
المرتبة ايضا قديمة اى ازلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع
من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ
ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى
ازلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ
لترتيب الالفاظ الحادثة كما زعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب
بالايجاب لا بالاختيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة
حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة
بالازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ
بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله
تعالى وان كان معلوما له تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه والى دفعه اشار بقوله وليس
كلام الله تعالى الا ما رتبه آه فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ما قيل هذا قول
بتمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى
جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت
صورا مرتبة معلومة الذوات والترتيب واواجماليا فهناك ترتيب اجمالى وقد يجاب
عنه بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما
ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بهما فان احدهما للاخر وفيه نظر
لان اندفاع المفاسد التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف





على القول بالوجود الذهنى ليكون ما نقرؤه عين الكلمات المرتبة فى علمه تعالى
ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون ما فى العلم موجودا علميا وما نقرؤه موجودا
خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال ما نقرؤه واشباحها لا انفسها
لا يندفع شئ من تلك المفاسد والاشعرى لا يقول بالوجود الذهنى فالحق انه تخريج
على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعرى من صفة الكلام هو تلك
الصفة الازلية واما ما قيل فى الجواب ان كون الكلمات مرتبة فى علمه تعالى
يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى
بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب
سائر الممكنات قطعى الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة
كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ (قوله وهذا الوجه سالم
عما يلزم آه) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ما عدا صفة العلم
لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف
يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة
الكلام بمعنى المبدأ لا نفس الكلام النفسى وتوصيفهم الكلام النفسى بالقديم انما هو
بمعنى الازلى كما تقدم فيندفع الثانى كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفسى
معانى القرآن فما هو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام
النفسى ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور
العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها فى مدارك
متشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار
معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك التشخصات للقطع بان ما نقرؤها
موجودات خارجية غير متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت
مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين ما نقرأه فيندفع الاول ايضا (قوله ما يلزم على
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره) اى كون كلامه المدلول عليه
بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما)
لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من اتصف بالكلام
لا من اوجده فى الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث
قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه
تعالى بذاته (قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من الالفاظ الخ)
بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم

لان عدم كون الفاظ القرأن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول للفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيق فانه ظاهره يقتضى ذلك وفى ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة فى الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات المرتبة فى علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام فى الحقيقة هو ذلك النفسى واما اللفظى فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الكلام دليلا * لكنه خلاف الظاهر من كلامهم (قوله الى سفسطة ظاهرة آه) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتحدى به الخ) لما عرفت ان الوجود العلمى متحد مع الوجود الخارجى بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ماهو التحقيق من القول بان الحاصل فى الاذهان عين الاشياء لا امثالها واشباحها (قوله فيكون كفرا فى حق القرأن الى آخره) قد عرفت اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لايق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرأن لا معانيها وما يقال ان تجويز ابى حنيفة الصلوة بترجمة القرأن بلسان آخر يدل على ان القرأن عبارة عن المعانى لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرأن مدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التى قدرها العزيز العلام (قال المصنف واسماؤه تعالى توقيفية الى آخره) التوقيف جعل شخص واقفا فى مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق مالم يرد اطلاقه فيه فالنزاع فى هذه المسئلة فى انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ماورد فى الشرع وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لابد فى بيانها من دليل شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى





كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعرى ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا وبعد ما يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد فى هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمى الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات (قوله اذا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره) لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه (قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره) اى سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام واذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع فى العرض ولك ان تعممه عن ذلك (قوله لان الطب مراد به الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قلة الارادة المذكورة كاف فى الايهام المذكور فلا ينافى جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم (قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد من المقتضى لاندفاع التوقف (قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حمل العلم فى كلامه على العلم القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف فى المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعرى ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعرى وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اى مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه (قال المصنف والمعاد حق) المعاد مصدر ميمى او اسم مكان وحقيقته العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرؤ عما تلبث به من الظلمات الهيولانية على ما فى شرح المقاصد (قوله

اذهو الذى يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا اى ما يجب اعتقاده هو الجسمانى لا الروحانى فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع فى علم الكلام هو الجسمانى لا الروحانى ولا اعم منهما (قوله باجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسمانى لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا (قوله واتا بعظم قد رم و بلى الى آخره) يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى يبلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق واعله فرق اجزاءه بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله الخ يعنى اتظن احياءه بعد هذا الانكار للتوبيخ او للتعجب (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان ففى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهى النفوس وعدم تناهيها فى هذا الباب بل مداره على عدم تناهى الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناهى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهى المكلفين المحشورين و بين الحشر الجسمانى بناء على انقداح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسمانى و بين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الا باثبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية (قوله فيستدعى حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد قد ابطلها البراهين (قوله باعادة البدن المعدوم الخ) الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم (قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه)





وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع (قوله علم ان الموجود واحد) اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم آه اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشئ ولم يفقد هويته فى زمانين يلزم التحكم الباطل فى الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه الموجود فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم) ولم يستمر الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم التحكم الباطل فى الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله اذ لما فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود الثانى مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور وبندفع التحكم وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيد (ا) قبل موته مثلا وليكن (المعاد الذى حدث ب) وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته فى وقت (ا-ر وليكن المحدث الجديد ج) وهو فى المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات والعوارض واذا قال (وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميزة عما عداهما الغير المميزة عن كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد حادثا قبل فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما من جهة المشخصات الاخر لا بالزمان لاشتراكهما فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده (لاتحادهما الا بالعدد) علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا تغاير الا بالعدد واذا كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز ب عن ج فى ان يكون احق وبا اليه) اى الى ب بان يقال هذا

دون الآخر (فان نسبة ا) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه) الا فى النسبة التى تنظر فيها جوابا عمن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها اولا) وتلك النسبة ما فى قوله منسوبا وهذا الاستثناء من قبيل ماذكروه فى تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر * ولاعيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * يعنى انه لوكان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الاية مبالغة فى نفى الموت عنهم فالمراد لولم يكونا متشابهين بل مختلفين فى الجملة كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما غير متخالفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا فى اشتمال احدهما على شئ من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون الاخر (فليس ان نجعل تلك النسبة (لاحدهما اولى) فى نفس الامر (من ان نجعل للاخر) واذا انتفى الاولوية فى نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الاخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادى العالية وكلما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا فى تلك النسبة ايضا فى الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها فى الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا فى المبادى العالية لان تحققها فى الواقع يستلزم حكم المبادى بها والحاصل ان عدم اختلافهما فى الاشتمال المذكور يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم فى الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما فى هذه النسبة ايضا فى الواقع (فان قيل انما هو اولى اب دون ج لانه كان لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان نجعل الى آخره معارضة فى المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اى هذا الحكم الحصرى (نفس هذه النسبة) التى نفينا تحققها فى نفس الامر واخذه فى بيانها (اخذ المطلوب فى بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان آه) ولما توجه ان يقال لايلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذى ادعى كونه تنبيها اذ للخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية فى الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعنى ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك فى عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل





لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو فى حكم المبادى العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم لاتحاد الاثنين واما ان لايكون شئ منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما معادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لايتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين فى الخارج بل يكفى كون احدهما موجودا والآخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم فى الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لا موجود آخر مثله الممكن فى ذاته ايضا فالتعرض بالحدث الجديد من مقتضيات التحكم لا لمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة فى عوارض المعاد بجمع الاجزاء المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المثلين فى محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلا يدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الاتى لكن على هذا قولنا مع مثله فى الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام (قوله واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره) دليل اخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولى المبدأ والمعاد كما فى قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعيهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التى اوجبها المحمولان الاثنان انما تجامع الاتحاد الذاتى فيما استمر وجود الموضوع وهويته او ثبوته فى العدم منفكا عن الوجود الخارجى ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن فى نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا بالاعتبار وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة فى نفسه الى ان

ان يلحقه المحمول الثانى انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجى
او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين
الموضوعين اصلا فبقى الاثنينية الصرفة اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد
ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت
ذوات المعدومات حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنينية الصرفة او لم يكن الهوية
الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار
كونهما اثنين مكابرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل
وعليه مبنى الدليلين واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقد ان الذات
وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم
وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح
المحقق فى حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس
هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون
واوردوا عليه الاول بوجوه الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة يمكن الاشارة
العقلية اليها الثانى النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح
الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل الثالث المنع بان يقال لا نم انه لو صح الاعادة
لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية يكفيها الهوية الذهنية
ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث
بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر ( قوله وربما يختالج
الاوهام الخ ) ايراد على الدليلين بانا لا نسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له
هوية ثابتة فى الخارج حال العدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما
يلزم ذلك لو لم يكن له فى نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود
الخارجى وغير الثبوت الخارجى وهو ممنوع كيف لا وله وجود فى نفس الامر
فى ضمن وجوده الذهنى المستمر الى ثبوت المحمول الثانى فيستحفظ به وحدته
الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا فى الخارج
منفكا عن الوجود الخارجى فى حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظ
وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل
الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدتين بالذات والهوية مختلفين باعتبار
المحمولين ( قوله ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة الى آخره )
اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذى هو





جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى الثانى باثبات
الممنوع اعنى لزوم التحكم والاثنينية الصرفة مع انحفاظ وحدته
الشخصية بحسب الوجود الذهنى وفى الاول وجهان فصار المجموع ثلثة
اوجه الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة فى الذهن
اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا
او ذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة فى الذهن بتشخصاتها الذهنية
وهى تلك المشخصات ليست هوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية
بالعوارض المختصة بالوجود الذهنى وهو ضرورى البطلان بل بشرط تجريدها
عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها الا بمعنى
انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها او لا اذ ليست عينها
مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها
خالية عنها فى الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من
عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها فى الواقع فكما ان زيدا بتجريده
عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية
بتجريدها عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية
فى الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالمشخصات
الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين فى الخارج فيكون كلية
او لا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا شك فى انحفاظ الوحدة الشخصية
فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى الثانى بابطال السند ايضا بان الصورة
الحاصلة من كل شئ ولو من الجزئى المعلوم بجميع خصوصياته كلى يصح صدقه
على ذلك الجزئى وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئى مشاركة له فيه فيكون
الوحدة المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى وحدة نوعية لا شخصية ويتجه عليه
انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلى والجزئى وذلك
ظاهر البطلان الثالث باثبات الممنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة فى ضمن
الوجود الذهنى غير كافية فى اندفاع المحذورين لان قولنا هذا مبدأ وهذا معاد
وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم فى جميع
ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعوارض الخارجية فهى موجبات
شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع فى الخارج لا ذهنيات
يكفى فى صدقها وجود الموضوع فى الذهن فقط وان كان المبدائية والمعادية

والموجودية في السابق اواللاحق من المعقولات الثانية العارضة لمعروضاتها
في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التي حكم فيها
بمفهوم المحمول لابما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المعدوم بعينه
تقتضي الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا
موجبات خارجيات فلا بد من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدتها
في الذهن واذا لم يلتفت اليه الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف
في اندفاع المحذور الاول اعني الحكم لكن لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني
اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي
وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متحدين بالذات الا
اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدة
المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثاني اذ تقرر هذا فنقول قد
حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه
بعض المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزاجان في الحاشية القديمة
على شرح حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظ بعوارض
ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجي لا ينفي كون الشخص
الخارجي محفوظ في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختارا
الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ( ب ) مثلا
في الخارج هو ما كان ( ا ) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج
فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ( ب )
كان ( ا ) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى
واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين
الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة
بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية
ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع
وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت
موجودة ومشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي
لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة
الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني





ولا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما
بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه
مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد بتجريد الهوية الخارجية
عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض المشخصة كتجريد
هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الحاصلتين مع صورة
النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور
عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة
بعد تجريدها عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقة فيما تأدت الى الذهن من
طرق الحواس بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو
هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ
وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغاب
عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا فحكمنا بان هذا الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا
الحكم المطابق للواقع مبني على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره
الا مكابر وهو المراد بقوله بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن
انما ينفع العلم الى آخره وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا
ليبقى في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فللمعترض
ان يعود بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب
بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبني
على زعم ان تجريده المشخصات الذهنية مناف لحيثية كونها موجودة في الذهن
في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل
المجيب عن ذلك ومن حمل مراد هذا المجيب على الشق الثاني وغفل عن
انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبني على
ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر
فيشتمل الخيال والالم يندفع اعتراض بعض المتأخرين اذ له ان يعود الى الاعتراض
بالصور الخيالية انتهى مآلا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه حملا لكلام المجيب
على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة
الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة الخيالية
المحفوظة الواحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة
نوعية لا شخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية

بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى فى الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح فى حواشى التجريد بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا فى امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نسلم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثانى واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بحصول جميع الاشياء فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع ايراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان الذاتى وانما يمكن الاعادة فى نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر وعند المعيد الموجد الذى هو المبادى العالية التى علومهم منحصرة فى الوجه الكلى عندهم وان كان منحصرا فى فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود الخارجى فانما يكفى انحفاظ وحدته فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى لو كانت الهوية الذهنية بتشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها او بعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل باعتبار التشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم (قوله وايضا كان المعدوم الى آخره) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشئ منهما نافعة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم فلا يكون وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى كافيا فى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة فى القوى المنطبعة الافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة

بقى هنا كلام هو ان مدعى الحكماء لا شئ من المعدوم بممكن الاعادة سواء كان ذلك المعدوم فى الاصل من الموجودات الخارجية او من الموجودات الذهنية فتخصيص الهوية بالخارجية محل نظر ظاهر الان تحمل الهوية الخارجية على الموجودة بالوجود الاصلى سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فان الوجود الذهنى ايضا اصلى كوجود زوجية الاربعة الموجودة فى الذهن مع الغفلة عن زوجيتها وظلى هو وجود الزوجية مع الالتفات اليها وعما يعبر عن الاول بوجودها بذاتها فى الذهن وعن الثانى بوجودها فيه بصورتها ومطلق الوجود الاصلى هو الوجود فى نفس الامر واما الوجود الظلى فلا يستدعى وجود ما هو ظل له فى نفس الامر ٣





الشخصية بعد فنائه بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته فى جميع الاذهان العالية والسافلة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفا الان يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضا صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم تترتب على تعلق صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكمل من غير المرتبة عليه فبين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجى بالصورة الجزئية الخيالية انا فانحفاظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو بمنزلتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساده (قوله ومنها انه لو اعيد المعدوم) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شئ من تلك العوارض غير ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة ما يجانسه او يماثله (لزم تخلل العدم بين شئ واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تخلل شئ بين شئ واحد فان كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الاول لا عينه ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشئ الواحد هو الوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال بقوله فان الموجود سابقا الخ فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشئ على الموجود باعتبار ان الوجود عينه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لا يجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والثانى هو الظاهر مما ذكر فى حواشى التجريد ويؤيده الايراد الاتى (قوله واورد عليه ان اللازم الى آخره) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان من يجوز

٣ كزوجية الخمسة المفروضة وان استدعى وجود نفس الظل فى نفس الامر ولذا صدق قولنا زوجية الخمسة معلومة متصورة فى نفس الامر اذ المعلومية فى نفس الامر عارضة لصورة الخمسة زوجية حقيقية ولنفسها مجازا فافهم هذا المبحث الجليل

سعد

الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمانى العدمين السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لانا نقول ما ذكره من تعدد الوجود تعددا اعتباريا باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شئ واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شئ واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشئ لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الاخر قلت لا شك فى كونه مميزا فى الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من عوارضها والزمان من قبيل الثانى وما نفاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمى الناشى عن توهم تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر ( قوله ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير الدليل بطى مقدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم او قبله فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وهو ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثانى مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه وجود فى كل من الزمانين فى نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتى او الزمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهى ربما يستدل او ينبه به على بطلان الدور على اختلاف بينهم فى ان بطلانه نظرى





او بديهى فهى مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتى والزمانى هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم فى الدور تقدم الشئ على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه ليتبين بطلان اللازم هنا اذ لا استحالة فى تقدم الشئ بعدمه على نفسه بوجوده اذ مآله تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شئ لجواز ان يكون لكل ما نعتقده حادثا وجود ازلى يعدم تارة و يعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء (قوله واذا استحال اعادة المعدوم الى آخره ) اى بهذين الدليلين التنبيهيين تعين الثانى اذ لا ثالث لهما فثبت ان الحشر الجسمانى بجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيهه ظاهر اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط فى مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسمانى باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها وتجعله انكار المطلق الحشر الجسمانى معارضة لقول المصنف والمعاد الجسمانى حق ( قوله وان لم يكن له جزء صورى آه) الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتوا الهيولى من ان فى الاجسام جزأ جوهرا هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخر يعنى يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صورى جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان النافين للهيولى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزأ من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفى الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار فى تعريفه اعم من الحقيقى والصورى قال فى شرح المقاصد واحتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فلا قطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض

والهيئات (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهى النفوس الناطقة مع تناهى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد فى ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد لاختلاف البدنين بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (قوله لانا نقول آه) حاصل الجواب اختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذى هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا بجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اورده هنا بان يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غداء له وجزأ من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة فى بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او فى بدن احدهما فلا يكون الاخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء فى الجنة وتعذيبها فى النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كونهما من الاجزاء الاصلية للآكل لا يوجب الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول الله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحيوة والصور والهيئات كذا فى شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى * اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد * الاية ولذا استدل به على ان الحشر بجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم (قوله فان الذى دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفى تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر ان مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرح به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذى فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدم العالم وتناهى العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفى لزوم التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمى ذلك الى آخره فلا اشكال فى المقام بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح فى المقصود الخ) قال فى شرح المقاصد





ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى * كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * ولا يبعد ان يكون قوله تعالى * اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم * اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصباء والشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى فى الشباب وعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اذ لا يوجد وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يتوهم ان فى ذلك تناسخا الخ) يعنى ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الاخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثانى مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها اولا لكان فى ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثانى عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذى لا يكون مشتملا على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) لعل وجهه الاشارة الى ما نقلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقى والسعيد ينقلب بوجه غريب شبيهة بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم فى الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فبنى على مذهبهم فى اثبات مراتب الظهور لشئ واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انهما لا يجتمعان بهذا الجمع والا لكان عذاب القبر من جنس الالام العقلية ولا يرتضيه ظاهر الشريعة (قوله فانما هو من حيث الجمع بين الشريعة آه) اى لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسمانى فى النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان المعاد

الجسمانى من المسائل الحكمية فلا يرد ماقيل ان التعرض بالمعاد الروحانى فى كتب
الكلام مما لاوجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
وهو ايراد بعض معاصريه ( قوله وخيراته وشروره معلومة الخ ) لعله لدفع
توهم ان الحشر الجسمانى اللذات والالام الجسمانية موقوف على علم النفس
بمصادر عن البدن من الخيرات والشرور وهى غير معلومة لها بخلاف الحشر
الروحانى اللذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر
غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهى معلومة له تعالى
ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر
قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفى توصيف الشريعة
بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر
الجسمانى من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر روى عن الامام اليافعى
ان ابن سينا تاب فى آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرأن وكان يختم فى كل
ثلثة ايام وكان حنفى المذهب ومات بهمدان ودفن بها ( قوله والحكمة فى الحساب
دفع لشبهة منكريه ) بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة
فى معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده
لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة فى معرفة الكمية ( قوله ووجه الاندفاع
ظاهر ) اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل اجساما نورانية
او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحايفها وايضا انما لا يوزن
لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به
مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل مامر فى الحساب ( قوله
فان افعال الله تعالى الى آخره ) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب
الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل
خلاف الاجماع ( قوله للاستعظام ) وما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح
التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل فى كلام البلغاء فى التكلم والخطاب
لا فى الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرأن ( قوله
لقوله تعالى اعدت للمتقين ) فان صيغة المضى فيهما تدل على كونهما مخلوقتين
فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالى كما فى نادى
اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى
( قوله ولم يرد به نص صريح ) بحيث لا مجال للاختلاف فى تعيين مكانهما
معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الآتيين ( قوله وان النار تحت





الارضين ) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دليلا لكان
اولى ( قوله وقال المعتزلة الى آخره ) قال فى المواقف وشرحه واما المنكرون
فتمسك عباد فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم
بدليل السمع قال عباد لو وجدتا فاما فى عالم الافلاك والعناصر او فى عالم آخر
والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها
شئ من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل ما يتكون
و يفسد واما الثانى فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة
فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما
الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فيفرض
خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكلها
دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك
اكلها الثانى قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء
السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد
بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط ولا يخفى
ان لزوم الخلاء فى وجود العالمين معا لا فى وجود احدهما بعد فناء الاخر الا ان
يستلزم امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله
بمنع امتناع الخرق على الافلاك وبمنع انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه
الشارح فيما قبل وعن دليل ابى هاشم الاول بان دوام الاكل تجدد افرادها
وعدم انقطاع نوعها وبان المراد من الاية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما
لضعف الوجود الامكانى او انهما انعدما آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم
يعادان وذلك كاف فى هلاكهما وعن دليله الثانى بان المراد ان عرضها كعرض
السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء
اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والاخر معدوم وللتصريح فى اية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا
على ذلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليله الثانى
لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك فى السموات السبع ووجوب
كون الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان
عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الاخر والاشارة اليه جعل الشارح
هذه الاية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة فى قوله فكيف يوجد

الجنة والنار معافيهما ولما اسند الانكار الى مجموع المعتزلة اشار بالاية الى دليل ابى هاشم و باستلزام الخلاء الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلى المذهبين فافهم (قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء) وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لاتماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة (والجواب منع امتناع الخلاء فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوة بجسم آخر ليس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ماسوى الله كما اذا كانا تدويرين فى الفلك الاعظم كما يؤيده ما فى بعض الآثار من ان فى العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض فى واحد منها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بان يكون فى جهة من محدد هذا العالم والمحدد فى جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الراجح بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبنى على نفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتى منه (قوله قلت اذا كانت الجنة آه) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى اللذين هما الفلك التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لاتكون فى عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوى الظرف والمظروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسى فيكون سقفها الكرسى لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ما فى السموات السبع والارضين السبع مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على





تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى ( على سرر متقابلين ) يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون اعرض عنها قلت نختار انها فوق الكرسى ايضا ولا محذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لا محالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض فى الواقع اذ لا يجب فى الكنايات امكان المعنى الحقيقى فى خصوص المادة كما فى قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفى فى كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقى فى بعض موارده وان لم يجز فى خصوص المادة وقد اشار الزمخشرى الى ذلك حيث جعل فى قوله تعالى (ليس كمثله شئ) نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل وجعل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى ان عرضها كعرض مجموع السموات والارض فى الوسعة وان كان اعظم منه فى المقدار تشبيها للمعقول بالمحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل واوصدق ما ذكروه فى علم الابعاد فى هذا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فاين النار ولا مخاص الا بان يكون الجنة فيما يلى سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلى سمت قدمهم ويحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلى سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال قوى هو ان لا شبهة فى كون السموات السبع كرية ولا فى كون الارض فى الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالى والرازى والبيضاوى فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما فى بعض الاثار من ان شرارة منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض وما فيها (قوله والجواب انه لا يجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا

بامتناع ايجاد مالا فائدة فيه واواعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر
على المنع بكفاه فى عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب فى جوابه
ايضا ( قوله انما هو فى حق الكافر المعاند الى آخره ) لعل المراد بالمعاند من لم
يبالغ فى الاجتهاد (قوله على ان الكفار مخلدون فى النار ) وما قيل ان الرطوبة
التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية
متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية
العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخوارج )
فانهما جعلا الاعمال جزأ من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة
اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم
التصديق القلبى فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم
وعند الخوارج عدم شئ من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع
التصديق كافر عندهم (قوله اواشعر بتهاون المرتكب آه) اى استحقار بالدين
كاشعار اصغر الكبائر وذلك الاستحقار ظاهر فى وطئ الزوجة بظن الاجنبية
لا فى القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربى الان يقال قتل النفس بغير حق
دال على عدم المبالات وهو تهاون (قوله لان الكفر ايضا كذلك ) ى مغفور
بعد التوبة فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وماثبت له فى جواز المغفرة بعد
التوبة فلو حمل النفى والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب
ويغفر مادون ذلك ان تاب ايضا لزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك
ظاهر الفساد فلا بد ان يحملا على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب
ويغفر مادون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة
والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفى والاثبات
والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى (قوله واجيب بمنع دلالته
على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص
وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة
فى سياق النفى من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص
والاوقات على العطف قبل الربط اذ لا دلالة على التأبيد فى لا تجزى ومعنى قوله
ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون
مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه
انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى





لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازى فى الجواب عن شبهات المعتزلة
اجمالا لا بد ان يكون دلائلهم فى نفى الشفاعة عامة فى الاشخاص والاوقات
ودلائلنا فى اثباتها خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية فى التفسير
الكبير (قوله اى مقبول الشفاعة الى آخره ) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول
من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتى لانه بمعنى تشفع تجعل مقبول الشفاعة
لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما فى القاموس وغيره ( قوله لتعجيل فصل
القضاء الى آخره ) لان فى التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد
من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان فى قلبه مثقال
ذرة الى آخره ) ولعله من قال فى عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد
التقليدى (قوله المقام المحمود الى آخره )وبعضهم جعله غرفة عالية فى الفردوس
الاعلى وفى عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك
التخصيص ماروى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم
ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة
اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت
ساجدا فيدعنى ماشاء الله ان يدعنى ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع
واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسى فاثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه الله
تعالى ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى فى النار الا من قد
حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى *عسى ان
يبعثك ربك مقاما محمودا* وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام
ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد فى
الآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه
عليه السلام لجميع الناس فينافى قوله عليه السلام امتى امتى كما فى اكثر الاحاديث
فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتى امتى
ان تكون نجاتهم مطلوبا اوليا له عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر
الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لاممهم وشفاعته عليه السلام لهم لان
تحاميهم عن الشفاعة وانزواءهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن
بنص الكتاب فهم لم يتجاسروا الى الاستيذان فلعل النبى عليه السلام استأذن
لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وحيثما اذن لهم فى شفاعتهم لامتهم رجاه

النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل فى الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهم عن مجرد البداية فى الشفاعة كما قيل وما ذكرناه هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة فى حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) الاية يتمهض الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء فى القبر ثم الاماتة فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء فى الدنيا ثم فى القبر ثم فى المحشر (قلنا اجيب عنه بوجوه الاول ان وجود الثالث لا ينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة فى الواحدة الثانى ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار عما ليس بمعاين وهما ما فى الدنيا والقبر وما فى الآخرة معاين الثالث ان سوق الاية ظاهر فى ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما فى القبر وما فى المحشر واختاره الشارح وفى قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر فى احياء الميت كما فى قوله تعالى (ربى الذى يحيى ويميت) فافهم (قوله ان الصبيان يسئلون) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال فى القبر والا فمحله قوله وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجح هذا القول بتلقين النبى عليه السلام ابنه ابراهيم (قوله فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء) وهو مذهب الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحيوة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختيارى فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة الى آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحيوة فى الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحيوة الاحساس باثرها كما لم يلزم من وجود النار فى الشجر الاخضر الاحساس باثرها فى هذه النشأة هذا هو الاوفق بالنظر باخفاء النار لا ما قيل ان هذه العين لا تصلح





لمشاهدة الامور الملكوتية لان النار المخفية من عالم الملك لا من عالم الملكوت نعم يتجه عليه ان الحكم بكون النار مخفية فى الشجر الاخضر وهمى ككونها مخفية فى الزند وقوله تعالى (جعل لكم من الشجر الاخضر نارا) لا يدل عليه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منشاء لحدوثها وهذا القدر كاف فى بيان كمال القدرة لان منشائية الشجر الاخضر الذى غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوى (قوله وهو ان تصدق بان الحية موجودة) اى الحية حقيقة موجودة فى الاعيان لا فى مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس فى هذه النشأة وملكوتية لا تشاهدها فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسمانى بلدغ الحيات الملكوتية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها فلا اشكال فى اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية فى هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثانى اذ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحانى فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسمانى بسبب الامور المتخيلة ولاجل ان الحية فيه وادنيها حقيقى لا مجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المنقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحيات الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقلع عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع او يحرق النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الان يقال اشتراط الحيوة بالبنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنيته للتعذيب وما ذكروا من السفسطة مدفوع بورود الشرع فى حق الميت دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها (قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم (قوله لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت) الحديث

لا يخفى ان قوله عليه السلام فى آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب القبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثانية فى القبر ولا نزاع لمنكرى عذاب القبر فى العذاب الروحانى ولا مخلص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافى ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحانى ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلى كما بعد الامانة فى القبر من الانخلاع فى الجملة كما قبل الامانة فيه (قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اى لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه فى تسمية الملكين كاثبات الجبائى وابنه البلخى (قوله متمسكين بان الميت جماد الى آخره) هذا دليلهم العقلى ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى) ولو كان فى القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافى اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للمبالغة فى نفى انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق باحد المحالين كاف فى المبالغة ولا يجاب بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشتمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجامى بالوحدة الجنسية فى تاء الكلمة الزامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة التفتازانى هنا فى شرح المقاصد (قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفى الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب فى نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص الذى احيى فاعل مختار فى التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كان اعجازه الى آخره) لم يتعرض لكون اعجازه باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد فى كل ثلث آيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله قال اهل البصائر الى آخره) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتمام





الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان يأتى بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت التنافر لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والاقوال فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب فى عدم نسبة تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فما نقل عن الانبياء الى آخره تفريعا على ما تقرر بل اختيار المذهب المختار عنده وهو الذى اختاره فى شرح المقاصد فلا تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالافضلية اكثر ثوابا) فان اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة لمبدأ لم يكن مقابلا لنا وكذا الكلام فى افضلية الخلفاء الاربعة (قوله والايمان فى اللغة التصديق) اى مطلق التصديق القلبى سواء بما جاء به النبى عليه السلام اولا وفى عرف الشرع هو التصديق بما علم مجيئ النبى عليه السلام ضرورة اى علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافى قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهى مجيئ النبى عليه السلام بالحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافى فى كون الحكم نظريا لكن الاولى مجيئ الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعى غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى (قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له من الصفات وبما جاء به النبى عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبى فلا يكون الاقرار للسانى ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتى بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لا عن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنجى موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرده الكامل كما

فى الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لا على عدم كونهما شرط خارجا لكن ماذكره فى قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وماذكر فى باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم كون العمل جزأ من شىء من افراد القدر المشترك اذ لاعفو بدون الايمان وفاقا (قوله الثانى ان يكون اجزاء عرفية الخ) اى الاجزاء ليست داخلة فى قوام الايمان حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لا عرفا واذا لم تنعدم بانعدامهما فى العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التى لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدما بانعدامهما فى العرف والحاصل ان فى مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزائها ماهى اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء الايمان ماليس اجزاء له حقيقة و بين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتى ولا حاجة فى توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضعف كالى مشكك وكلما قوى وكمل كثر آثاره وثمراته وهى الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لا فى نفس الامر ولا فى العرف فالوجه هو الثالث (قوله ويطلق عليها الخ) لا يخفى ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازى على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثانى من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعة للماهيات المطلقة اعنى اعم من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهرا والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض و بين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض والعوارض المشخصة ليست جزأ من الشخص فى التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان





بما هوا احد قسمى العلم) اى التصور والتصديق (فلا بد فيه من قيد آخر ليخرج الكفر العنادى) المشار اليه بالاية السابقة و بقوله تعالى (يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية) وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتى الشهادة مع القدرة عليه و بقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقبه الموت او الخرس او آفة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره واعلم انه لما ورد فى حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر فى الايمان قال فى شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالى حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به و يثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين بزيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا و بهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية اوانفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس و يسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى

هو واحد فسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقى اعم لافرق
بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء
المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق
ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق
على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى ثم اورد
على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون المأمور به
مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها
من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به
وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام
والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات
والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب
المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون
الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها
المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه اولزم كون المأمور به
هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه
وتحصيله كما فى سائر العبادات لا الامر بنفسه الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن
المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح فى رسالة دانش نامه علايى
بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق
اللغوى فيكون اللغوى ايضا اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا الثالث
انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه
لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان تتصور هناك فعلا وتأثيرا من
القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة
الاسباب وقد لا تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما هذا فعل وتأثير من النفس
لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم
الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة
دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة
والتحصيل لان مقولة الفعل هى التأثير ما دام مؤثرا مع ان يحصل التصديق





مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد
حدوثها الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ
التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى
ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط
بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك
ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازى وغيرهما من ان التصديق
من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان
كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون
غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين شئ منهما وليت شعرى بانه
اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد
وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار
الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس
بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى
اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى عليه الصلوة والسلام كله مكتسب بالاختيار
وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى
بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة
الحاصل من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه
التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثلثة
الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام
والصديقين ضرورى لا اختيارى فلو كان الايمان منحصرا فى التصديق
الاختيارى يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع
موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق
الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق اخر
اختيارى لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو
ظاهر ولا ينضم اليه تصديق اختيارى آخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق
المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقى كما صرح به الشارح فى كتبه فلو اجتمع فردان منه فى
نفس واحدة فى زمان واحد يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد وهو محال لا يقال ليس
التصديق الكسبى هنا بمعنى المتوقف على النظر بل ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا

كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو المسموع فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر فى الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعنى توجيه الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعتهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبى من غير صرف اختيارى واليه اشار القائل حيث قال ربما يقع فى قلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو اللغوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى والتبرى عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما فى نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما فى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق ( قوله وقد عبر عنه ) اى عن ذلك القيد الآخر بعضهم ( بالتسليم والانقياد ) الاختياريين ( وجعله ركنا من الايمان ) لا شرطا خارجا ( والاقرب ) اى اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذى هو احد قسمى العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبى والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ فى مفهوم الايمان ( بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى ) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكلمها الاختيارى وانما كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمى العلم لانه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيرا مجازيا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الاخر بهما مع جعله ركنا لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا ركنا بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى معنى الاذعان والقبول الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورد العلامة التفتازانى فى الوجه الخامس اعنى لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمى العلم فلا بد من قيد آخر





وان اريد التصديق المنطقى مع شئ آخر اختيارى فقد جعل الشئ الاخر الذى ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المحدبه بذلك المجموع اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبى اختيارى اما فى ذاته واما فى جعله مقارنا لذلك الترك الاختيارى فلا اشكال فعلى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر فى كون الاختيار فى نفس التصديق وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون فى نفس التصديق ومن ان يكون فى جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى ونختم الكلام بالايمان * رجاء لمثله من الملك المنان * والحمد لله على الاتمام * انه ولى كل انعام *

م

طبع فى المطبعة العامرة فى اواسط جمادى الاخرى
من سنة ١٢٨٦

